

مُسلم یونیورسٹی کاسٹہ ماہی علی اویادبی رسالہ

فکر و نظر

۱۹۶۱ء

جنوری

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

۲۰۰	ذاکٹر عبدالعلیم	از	البیان فی اعجاز القرآن
۴۰۰	مقبول احمد	"	وصف الهند و ما يجاورها من البلاد
۱۰۰۰	منیب الرحمن	"	برگریده شعر فارسی معاصر (حصہ اول)
۵۰۰	"	"	نخبۃ الادب
۴۰۰	"	"	نصاب فارسی
ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ			
۱۰۰	ذاکٹر عبدالعلیم	از	گی تدریس و تحقیق
۱۵۰۰	عطاء اللہ بٹ	"	کتاب العین
۱۰۰	حکیم عبداللطیف	"	ہماری طب میں ہندوؤں کا ساچھا
۲۰۰	"	"	طب اور سائنس
۳۰۰	محمد طیب، طیب	"	ترجمہ کتاب "اخصر مقالات فی العین"
۲۰۰	"	"	علم العین اور اطباء قدیم
۲-۲۵	سید محمد کمال الدین حسین	"	حکماء قدیم کے تشریحی کارنامے
۳۰۰	"	"	اشراح (حصہ اول)
۳۰۰	"	"	اشراح (حصہ دوم)
۲۰۰	مولانا وسیم الحق	"	عربی طبی ریڈر
۰-۳۷	سید مختار احمد کامل	"	رقنوش الاطباء
۰-۵۰	ذاکٹر عطاء اللہ بٹ	"	کتاب مناعت
۰-۲۵	طیبہ کالج سیریز	"	رہنمائے تشخیص

نمبر ۱

جلد ۲

فکرو نظر



جنوری ۱۹۶۱ء

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپے (علاوہ محصول ڈاک)

قیمت فی پرچہ دو روپے (علاوہ محصول ڈاک)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون نگار	مضمون	نمبر
۱	ڈاکٹر سید انوار الحق حق	میکیاویلی کے سیاسی نظریے	۱
۴۰	ڈاکٹر مسعود حسین	سماج اور شعر	۲
۵۷	پروفیسر عمرالدین	اسلام میں اخلاقی فکر کی ابتدا	۳
۷۵	ڈاکٹر نبی ہادی	عرفی شیرازی	۴
۸۸	مولانا علی نقی	معراج انسانیت	۵
۹۳	ڈاکٹر نذیر احمد	کتابخانہ حبیب گنج	۶
۱۱۹	ڈاکٹر ام ہانی فخرالزمان	مرزا عزیز کوکہ	۷
۱۲۸	سرسید کے خطوط	۸
۱۳۱	جناب خلیق احمد نظامی	ذکر ملوک	۹
۱۳۵	جناب مالک رام	دیوان غالب (تبصرہ)	۱۰

میکیا ویلی کے سیاسی نظرے

از

ڈاکٹر سید انوارالحق حق، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فلسفہ سیاسیات کی تاریخ میں میکیا ویلی ایک مخصوص اور غیر معمولی شہرت و اہمیت کا مالک ہے۔ شاید ہی کسی سیاسی مفکر یا مصنف کا نام اس قدر حقارت سے لیا جاتا ہو جتنا »حکمران« کے مصنف کا۔ جس شدومد سے اس کے نظریات کا رد اور اس کے اصولوں پر عمل کیا جاتا ہے، وہ حیرت انگیز ہے۔ اگرچہ اپنی تصانیف میں میکیا ویلی نے طرز حکومت کی تفصیلات سے بحث کی ہے اور مملکت کی تشریح پر زیادہ توجہ نہ دی پھر بھی »مقالات« اور »حکمران« کا مصنف دنیا کے لئے ایک معما بن گیا۔ اس کے متعلق جن مختلف اور متضاد خیالات کا اب تک اظہار ہوا ہے وہ تعجب انگیز ہیں۔ کسی نے میکیا ویلی کو مکر و فریب کا پیغمبر بتایا تو کسی نے اس کو دانٹے اور میزینی (Mazzini) کا ہم پلہ محب وطن اور اطالوی اتحاد کا علمبردار قرار دیا۔ اگر ایک طرف اس کو شاہانہ استبداد و سطوت کا حامی اور »حکمران« کو نا انصافی کی مجنونانہ تائید اور مطلق العنانی کا آلہ بتایا جاتا ہے تو اس کے بالکل برعکس کہا جاتا ہے کہ وہ جمہوریت اور قومی آزادی کا اولین نقیب تھا۔ اور »حکمران« میں اُس نے شاہی جبروت و ستم پر طنز کیا اور »مقالات« میں مطلق العنانی کے خلاف انقلابی تحریک کو ہوا دی۔ اگر ایک اس کے نظریات کو لایعنی، مضر اور شیطنت کا مترادف بتاتا ہے تو دوسرا اس کو فلسفہ سیاسیات کا امام گردانتا ہے جس نے سیاست کو مذہبی قیود و سلاسل سے آزاد کر کے علم السیاسیات کے نیم مردہ جسم میں نئی روح پھونکی۔

مختصر حالات زندگی:

میکیا ویلی کی پیدائش ۱۴۶۹ء میں اطالیہ کے مشہور شہر فلورنس کے ایک متوسط مگر متمول اور عالی خاندان گھرانے میں ہوئی تھی۔ اس کا باپ ایک اچھا خاصہ کامیاب وکیل تھا۔ میکیا ویلی کے بچپن کے بارے میں ہماری معلومات

بہت محدود ہیں۔ اسکی تعلیم مروجہ نظام کے مطابق ہوتی تھی۔ لاطینی زبان میں اس نے کافی ملکہ حاصل کیا تھا اور غالباً یونانی زبان سے بھی اسے تھوڑی بہت واقفیت تھی۔ کلاسیکی ادب سے بھی اُسے کافی لگاؤ تھا۔ بالخصوص اہل روم کی تاریخ، ان کے سیاسی اداروں اور نظریات میں اس نے اچھی خاصی مہارت حاصل کر لی تھی۔ اسکے بچپن اور جوانی کے دور میں میڈیچی (The Medici) اپنے انتہائی عروج پر تھے۔ لیکن لورنزو (Lorenzo) کی وفات کے بعد میڈیچیوں کا زوال ہو گیا اور فلورنس میں جمہوریت قائم ہو گئی۔ فلورنس کے اس جمہوری انقلاب سے میکیاویلی کی عملی و سیاسی زندگی کا آغاز ہوا۔ ۱۴۹۸ء میں وہ نئی حکومت میں "مجلس دہ سری" (Council of Ten) کا سکریٹری مقرر ہوا، اور چودہ برس تک اس عہدہ جلیلہ پر فائز رہا۔ اس مجلس یا شعبہ حکومت کے فرائض و اختیارات میں امور داخلہ و جنگ اور فوجی نظم و نسق شامل تھے۔ اس طرح سے میکیاویلی کا تعلق صرف ملک کے اندرونی معاملات ہی سے نہ تھا بلکہ خارجہ پالیسی اور سیاست سے بھی تھا۔ اپنے فرائض منصبی کے بجا لانے کے سلسلے میں اسکے لئے فطری اور لازمی تھا کہ وہ دوسری اطالوی و غیر اطالوی ریاستوں کی سیاست سے کماحقہ واقفیت رکھے تاکہ فلورنس کی آزادی اور اس کے مفاد کو کسی طرف سے کوئی آنچ نہ آنے پائے۔ اس طویل عرصے میں اُسے متعدد بار بیرونی ممالک کا سفر بھی کرنا پڑا۔ مثلاً ۱۵۰۰ء میں فرانس کے لوئی دوازدہم (Louis XII) کے حضور میں، ۱۵۰۲ء میں سپر بورجیا (Cesare Borgia) کی خدمت میں، ۱۵۰۳ء میں پائیس سوم (Pius III) کے انتقال اور تھے پوپ کے انتخاب کے موقع پر روم کا سفر، ۱۵۰۶ء میں جولیس دوم (Julius II) کے پاس۔ اس طرح اس نے فلورنس اور دوسرے ممالک کی سیاسی زندگی کا غائر مطالعہ کیا اور سولہویں صدی میں یورپ کی حکومتیں جن مسائل و مشکلات، خانہ جنگیوں اور بغاوتوں، سیاسی شورشوں اور بد امنیوں وغیرہ سے دوچار تھیں اور عملی سیاست میں جن قدروں یا اصولوں پر مدبر و حکمران عمل پیرا تھے یعنی عصر جدید کے تقاضوں اور حکمت عملی کا اسے ذاتی علم و عملی تجربہ ہوا جس نے اس کے فکر و نظر پر گہرا اثر ڈالا۔ ۱۵۱۲ء میں میڈیچیوں نے پھر زور پکڑا اور اپنے حلیفوں کی مدد سے انہوں نے فلورنس کی جمہوری حکومت کا تختہ پلٹ دیا۔ میکیاویلی کو اپنے عہد سے ہاتھ دھونا پڑا۔ کچھ ہی دنوں بعد اس پر ایک سازش میں شریک ہونے کا الزام عائد کیا گیا اور اس طرح کچھ دنوں تک اس کو جیل کی سختیاں جھیلی پڑیں۔ لیکن آخر کار وہ بری کر دیا گیا۔

اس کے بعد اُس نے سیاسی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اپنی بقیہ عمر کھیتی باڑی اور تصنیف و تالیف میں گزاری۔ سیاست پر اس کی مشہور اور مرکزالا تراکیب «حکمران» اور «مقالات» ہیں۔ «حکمران» کی تکمیل ۱۵۱۳ء میں ہوئی اور «مقالات» کی اس کے بعد ۱۵۲۷ء میں میکیاویلی نے وفات پائی۔ «حکمران» اور «مقالات» کے علاوہ جو کتابیں اور رسالے اُس نے اس عرصہ میں لکھے ان میں سے «تاریخ فلورنس» (History of Florence) (۱۵۳۵ء)، «رسالہ فن جنگ» (The Art of War) (۱۵۲۰ء)، مزاحیہ ڈراما «مندرا گولا» (Mandragola) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ تاریخ فلورنس کا لب لباب یہ ہے کہ کلیسا اور پاپاؤں کی سیاست میں عمل و دخل کی وجہ سے اطالیہ کی وحدت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے۔ پاپاؤں نے اپنے سیاسی مصالح کی خاطر «وحشیوں» کو بلا کر اطالیہ کو سیاسی انتشار اور طوائف الملوک کی امتوں میں مبتلا کر دیا۔ اور اپنی پوزیشن برقرار رکھنے کی خاطر وہ ہر اُس تحریک اور ہر اُس حکمران کے مخالف رہے ہیں جس کا نصب العین اطالیہ کا قومی اتحاد اور سیاسی آزادی تھا۔ «رسالہ فن جنگ» میں میکیاویلی نے فوجی نظم و نسق کے بارے میں انہیں خیالات کا مزید اعادہ کیا ہے جن کا اظہار اُس نے «حکمران» میں کیا تھا۔ یعنی ملک کی حفاظت شہریوں کا فریضہ ہے۔ زر آشنا اور امدادی افواج بیکار ہوتی ہیں اور خطرناک بھی۔ «مندرا گولا» ایک مزاحیہ ڈراما ہے جس میں میکیاویلی نے سولہویں صدی اطالیہ کی معاشرتی زندگی اور کردار و اخلاق میں جو چمک پیدا ہو گئی تھی اُس کا بہت ہی کامیاب خاکہ پیش کیا ہے۔ اہل کلیسا بلکہ خود پاپاؤں نے ذاتی اغراض و مفاد کی خاطر اخلاقی و مذہبی احکام و قیود کو جس طرح بالائے طاق رکھ دیا تھا اُس پر بھی بھرپور طنز ہے۔

میکیا ویلی کی شخصیت اور تعلیمات و نظریات کے سلسلے میں جو شدید اختلاف رائے ہے اُس کے حیرت انگیز ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ لیکن یہ شدید اختلاف اس لحاظ سے اور بھی تعجب خیز ہے کہ بحیثیت نثر نگار میکیاویلی اطالوی ادب میں ایک ممتاز حیثیت کا مالک ہے۔ وہ ایک صاحب طرز ادیب تھا جس کو زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ ساتھ زور کلام بھی ہے۔ اس کا طرز تحریر نہایت شستہ و سفل، اور عبارت آرائی سے پاک ہے۔ ہیگل (Hegel) کی طرح دشوار اور پر پیچ نہیں کہ پڑھنے والا لفظوں کے جال میں الجھ کر رہ جائے اور عبارت معما نظر آنے لگے۔ یہ

جو کچھ بھی کہنا چاہتا ہے اُس کو حد درجہ صاف اور سادہ الفاظ میں بیان کر دیتا ہے اور پڑھنے والا کوئی الجھن محسوس نہیں کرتا۔ اس طرح سے وہ اپنے اُن خیالات و نظریات کے اظہار کے لئے جو مروجہ مسلمات و معتقدات سے نہ صرف مختلف بلکہ اُن کی ضد تھے استعاروں اور مبہم اور ذو معنی الفاظ کی آڑ نہیں لیتا بلکہ تالی ران (Talleyrand) کے برخلاف اپنے مطلب کے ادا کرنے میں نہایت نڈر، بے باک اور کسی حد تک گستاخ بھی ہے، اس لئے بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ میکیاویلی کی شخصیت اور اُس کی تعلیمات ہمارے لئے ایک معما بن جائے۔ لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ چار سو برس کا طویل عرصہ گزر جانے کے بعد آج بھی میکیاویلی ایک معما ہے جس کے تعلیمات و نظریات کے بارے میں مفکرین و مورخین میں شدید اختلاف رائے ہے۔ میکیاویلی نہایت ہی ذہین، طباع اور روشن دماغ تھا۔ وہ نہ صرف مورخ و مفکر تھا بلکہ جیسا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے ڈرامانویس اور ڈیپلومیٹ بھی تھا۔ مزید برآں اُسے فوجی تربیت و تنظیم سے بھی خاص شغف تھا اور وہ ایک ایسا مورخ ہے جس نے اپنی حب الوطنی کا ثبوت میدان جنگ میں نہایت ہی جوانمردی سے دیا تھا۔ انہیں سب وجوہ کی بنا پر میکیاویلی کو یہ موقع ملا تھا کہ اُس نے مختلف حیثیتوں اور مختلف زاویوں سے اپنے زمانے کے سیاسی حالات کا بہ نظر غائر مطالعہ و تجزیہ کیا۔ اس کا علم صرف کتابوں ہی تک محدود نہ تھا بلکہ اس کی معلومات اور تجربات کا دائرہ بہت ہی وسیع تھا جس میں رزم و بزم، محفل رباب و جنگ، علم و عمل سبھی کچھ شامل تھے۔ اس لئے اُس نے نہ صرف ان حالات کا مطالعہ کیا بلکہ وقت کے تقاضوں کی نباضی بھی کی۔ اور غالباً یہی اُس کا تصور ہے کہ اُس نے اپنے مشاہدات و نظریات کو نہایت ہی صفائی اور بے باکی سے پیش کر دیا۔ لیکن جس دور کا وہ ترجمان ہے وہ ایک انقلابی دور تھا، نہایت ہی پیچیدہ اور بڑے اختلافات و مشکلات اور تضاد کا دور۔ اس وجہ سے میکیاویلی کے تعلیمات و نظریات کو اس دور کے سیاسی حالات و مذہبی ماحول اور تمدنی رجحانات سے جدا نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص احیاء العلوم اور تجدید دین کی انقلابی تحریکوں اور اُن کے ہمہ گیر اثرات سے۔

تاریخی پس منظر : عصر جدید کی ابتدا دو تحریکوں احیاء العلوم (Renaissance) اور تجدید دین (Reformation) سے ہوئی۔ تجدید دین ایک مذہبی تحریک تھی جس کا مقصد و منشاء کلیسا کی خامیوں اور عیوب کو دور کرنا، پوپ کی سیادت و اقتدار کو

ختم کرنا اور مذہب عیسوی کو اس کا اصل رنگ روپ دینا تھا۔ ریفارمیشن یا تحریک تجدید دین کے برخلاف تحریک احیاء العلوم میں لامذہبیت کا عنصر موجود تھا کیونکہ اس کا سرچشمہ یونانی فلسفہ اور آرٹ تھا۔ ترکوں کی فتوحات اور بالخصوص تسخیر قسطنطنیہ کی وجہ سے یونان کے ارباب علم و فضل نے اطالیہ میں پناہ لی تھی۔ اطالیہ اور خاص کر فلورنس نے ان جلاوطنوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور سر آنکھوں پر بٹھایا۔ اہالیان فلورنس نے اور خاص کر وہاں کے تاجروں اور متمول حضرات نے یونانی علوم و فنون کی قدر دانی میں جو گرم جوشی دکھائی اُس کا بہترین نقشہ انگریزی مورخ رچرڈ گرین (Richard Green) نے مندرجہ ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے :

» فلورنس جو اب تک آزادی و صنعت کا مرکز رہا تھا اب علمی تجدید کا بھی مرکز بن گیا۔ ہومر کی شاعری و سوفوکلیس (Sophocles) کا ڈراما اور ارسطو و افلاطون کا فلسفہ، اس عظیم الشان گنبد کے سائے میں پھر جاگ اُٹھا جسے برونیلشی (Brunelleschi) نے حال ہی میں دریائے آرنو (Arno) کے قریب فلورنس میں تیار کیا تھا اور جو تمام شہروں کی عمارتوں کا سرتاج تھا۔ فلورنس نے اب اپنی تمام قوت علم کی حمایت میں لگا دی تھی۔ اس کے سوداگروں کے جہاز مشرق سے قلمی کتابیں لاتے تھے اور ان کے تمام ذخائر میں یہی کتابیں سب سے زیادہ قیمتی ذخیرہ سمجھی جاتی تھیں۔ اسکے امراء کے محلات میں گرائانڈیوں (Ghirlandajo) کی پچھے کاری کے طاقچوں (frescoes) کے اندر زمانہ قدیم کے مجسمات کے لکڑے سجائے جاتے تھے۔ سسرو (Cicero) کی کوئی کتاب، سیلسٹ (Salleist) کا کوئی رسالہ کسی خانقاہ میں دبا دبایا مل جایا کرتا تھا تو فلورنس کے مدبرو اہل فن، روچیلانی (Rucellai) کے باغات میں جمع ہو کر نہایت جوش کے ساتھ اس کا خیر مقدم کرتے تھے۔«

اس طرح اطالویوں کی علم نوازی اور یونانی علماء کی قدر و سرپرستی سے مغربی یورپ کے لئے علوم و فنون اور شعرو سخن کے وہ خزانے کھل گئے جو صدیوں سے مسدود تھے۔ اب یونان کی علمی کتب کا براہ راست مطالعہ شروع ہو گیا۔ اور اس کی قطعی ضرورت نہ رہی تھی کہ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کو تصنیفوں اور حاشیوں کی مدد سے پڑھا جائے۔ یونان کے علم کی قدر و منزلت کا اندازہ ہمیں

اریمس (Erasmus) کے اس خط سے بخوبی ہوسکتا ہے جس میں اُس نے پیرس سے لکھا تھا کہ "میں نے یونانی علوم کے حاصل کرنے میں اپنی جان تک کھپادی ہے اور جس وقت بھی کچھ روپیہ میرے ہاتھ آئیگا میں پہلے یونانی کتابیں خریدوں گا بعد میں اپنے لئے کوئی کپڑا لوں گا"۔ اور بقول گرین "طلبہ، یونانی علم و ادب حاصل کرنے کے لئے راتوں کا جاگنا، بھوکا رہنا، اور ہر طرح کی محنت گوارا کرتے تھے"۔ اس نئی تحریک کا اثر صرف تعلیمی اداروں کی دیواروں یا روشن دماغ حضرات کی مجلسوں تک ہی محدود نہ تھا۔ چھاپہ خانوں کی وجہ سے نصف صدی کی قلیل مدت میں یعنی سنہ ۱۴۷۰ع سے سنہ ۱۵۲۰ع تک تمام قابل قدر لاطینی اور یونانی مصنفین کی کتابیں شائع ہو کر علوم و فنون کے قدر دانوں کے ہاتھوں میں پہنچ گئی تھیں۔ اس طرح عہد قدیم کے وہ پیش بہا مخطوطات جو اب تک پڑے سڑے تھے شائقین علوم و فنون کے ہاتھوں تک پہنچ گئے اور ادبیات عالیہ کے درس کا رواج عام ہو گیا۔ کلاسیکی ادب و تاریخ کے مطالعے نے اقوام یورپ کو یونان و روم کے بحیر العقول کارناموں اور اُن کی تہذیب و تمدن سے روشناس کرایا۔ اور بالخصوص ایتھنز (Athens) کی متمدن سیاست اور اس کے ان قوانین، رسم و رواج اور سیاسی نظریات و فلسفہ سے از سر نو کماحقہ روشناس کرایا جن کی بنا پر اہل یونان اپنے ماسوا جملہ اقوام عالم کو غیر متمدن اور وحشی گردانتے تھے اور "ایتھنز یونان کی تعلیم گاہ" بنا ہوا تھا۔ ایتھنز جس کی ملٹن جیسے پیورٹین شاعر نے بھی مدح سرائی کی تھی اور جسے "یونان کی آنکھ" کہہ کر سراہا تھا اور جسے سوتھرن (Swinburne) نے مندرجہ ذیل الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا :

سرسبز غیر فانی، مقدس، قابل پرستش اور ہر دل عزیز شہر جو کسی سردار یا حکمران کا باجگزار نہیں ہے۔ آزاد آدمیوں کا خوبصورت قلعہ اور جائے پناہ، ایسے آزاد جو دنیا میں کسی کی رعایا نہیں۔ دنیا کا ایک عجیب و غریب مقام جو پہاڑوں کے تخت پر ہے اور جس کے سر پر ایک ایسی عظمت کا تاج ہے جسے کوئی شخص اس کے معزز و مفتخر سر سے اتار نہیں سکتا۔ نیلی پیلی پتیاں، خوشنما اور گنجان درخت اس کی شہرت کے افسانہ گو ہیں۔ اس کے دلفریب پھول سردی سے مرجھا نہیں سکتے دنیا میں سورج کی طرح روشنی پھیلانے والا اسم بامسمیٰ ایتھنز، غیر محدود صفات اور خوبیوں والا۔

یونانی اور لاطینی مفکروں کی تعلیمات اور کلاسیکی ادبیات کے مطالعے نے ذہنی قوتوں کو از سر نو بیدار کر کے فکر و نظر کو ایک نئی وسعت بخشی اور لوگوں کو مظاہر فطرت کے مطالعے کی طرف متوجہ کیا اور روشن دماغ اشخاص اس بات پر زور دینے لگے کہ فطرت اور مظاہر فطرت کا زیادہ سے زیادہ مطالعہ کیا جائے۔ کیونکہ بقول روجر بیکن (Roger Bacon) "اس طریق سے انسان، فطرت کی باریکیوں اور کارفرمائیوں کے اسرار سے کماحقہ واقف ہو سکتا ہے۔ اور ان رازوں سے واقف ہو کر ہی انسان فطرت کا مقابلہ کر سکتا ہے۔" تحقیق و تجسس کے اس تے جذبے نے یورپ کی تلوخ میں ایک عظیم الشان اور زریں باب کا اضافہ کیا۔ احیاء علمی کے دور میں تحقیق و تفتیش کا جو ذوق و شوق پیدا ہوا تھا اس کا غالباً سب سے بہترین اظہار فرانسس بیکن (Francis Bacon) کی محرکۃ الآرا تصنیف، "فلسفہ کی تجدید عظیم" کے سرورق سے ہوتا ہے۔ سرورق پر ایک جہاز کی تصویر دی ہوئی ہے جو اپنے بادبان اٹھاتے، آبنائے جبل الطارق میں سے گذر کر مغربی سمندروں کی طرف تحقیق کے لئے جارہا ہے۔ قدیم ادبیات کے عظیم الشان اثرات کی تصویر موسیولین نے ان مختصر مگر جامع الفاظ میں کھینچی "لوگوں نے پہلی بار آنکھیں کھولیں اور دیکھا جو دیکھا۔"

تحریک احیاء العلوم کے زیر اثر افراد میں آزادانہ مطالعہ اور مظاہر فطرت کی تحقیق و تجسس کا جو ذوق و شوق پیدا ہوا اُس نے انفرادی آزادی کا مطالبہ کیا۔ لیکن بقول پروفیسر کلیمنٹ ویب (Clement Webb) "اُس وقت وہ گزشتہ زمانہ کی طرح اس لئے آزادی کا طالب نہ تھا کہ اپنے باطن کی طرف نظر ڈالے اور اپنے دل کے رازوں پر غور کرے بلکہ اس لئے آزادی کا طالب تھا کہ گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالے اور ان "طبیات" سے بہرہ اندوز ہو جو قدرت نے اس کے لئے مہیا کی ہیں۔ کیونکہ اس وقت جدید یورپ کے سن بلوغ کے زمانے میں اُس کے سامنے ایسی دنیا آ رہی تھی جو اس کے عالم طفولیت کی دنیا کے مقابلہ میں وسیع ترافق اور بیشتر اسباب عیش رکھتی تھی۔ اُس وقت اُس میں شریک عمل ہونا اور اُس کے خیر و شر کے خطرات کو برداشت کرنا ہر انسان کا فرض معلوم ہوتا تھا۔ اور اُس سے اعراض و گریز کر کے خائفانہ مہرجے میں پناہ لینا بزدلی اور ناشکری معلوم ہوتی تھی۔"

نعاۃ ثانیہ کا اثر صرف علماء اور علمی دنیا تک ہی محدود و مخصوص نہ تھا۔ بلکہ یہ ایک عام گہر تحریک تھی جس نے نہ صرف یورپ کے سیاسی حالات اور ذہنی وجہات کی

گایا پلٹ کی بلکہ حرام کی روز مرہ زندگی کو ایک تنی وسعت اور اُن کے تخیل کو ایک تنی رفعت بخشی۔ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات، کلاسیکی ادب کے مطالعہ اور اہل یونان و روما کے شاندار سیاسی کارناموں کی واقفیت سیاسی خیال آرایوں کی ترغیب و تحریک کا باعث ہوئی اور انسانی زندگی کی حقیقی قدر و قیمت کا اب انہیں صحیح اندازہ ہوا۔ قرون وسطیٰ میں یہ نظریہ بلکہ عقیدہ عام تھا کہ حقیقی معنوں میں دنیا کی تاریخ حضرت عیسیٰ کی پیدائش اور بحث سے شروع ہوتی ہے۔ اس سے قبل جاہلیت کا دور دورہ تھا۔ اور مسیحی دنیا کی سبق آموزی اور منفعت کے لئے یونانیوں اور رومیوں کی عظمت کا زمانہ لابیٰ اور صلا بے کار ہے کیونکہ خدائی الہام سے فیضیاب ہونے کی وجہ سے وہ لوگ صحیح معرفت و بصیرت سے محروم رہے تھے۔ تحریک احیاء نے اس نظرئے کی تردید کی اور اقوام یورپ کو یونانیوں اور رومیوں کی محیر العقول عظمت گزشتہ سے از سرنو روشناس کرایا۔ اب اس پر مجبور ہوئے کہ مملکت کی حقیقت، حکومت کے کاروبار اور ملکی و قومی فرائض و حقوق کے مسئلوں پر غور و فکر کریں۔ مملکت کی تشریح اور اُس کا نصب العین متعین کرنے کے سلسلے میں یہ ناممکن تھا کہ جدید یورپ اس سیاسی نصب العین اور ان اخلاقی اقدار سے متاثر نہ ہوتا جو قدیم یونان اور بالخصوص ایتھنز کی شہری زندگی کا طرہ امتیاز تھے اور جنکی بنا پر سقراط نے ایتھنز کی آغوش احد کو جلاوطنی کی زندگی پر ترجیح دی تھی اور جنکی وضاحت فارقلیس (Pericles) نے اپنی اُس معرکہ الآرا تقریر میں کی تھی جو اُس نے خطبہ موت (Funeral Oration) کے سلسلے میں سرامیکس (Ceramicus) کے گورستان میں کی تھی۔ یہ تقریر نہ صرف خطابت کا ایک اعلیٰ شاہکار ہے بلکہ مملکت کی تشریح، حکومت کے فرائض اور جمہوری نصب العین کی جو تعریف اور وضاحت اس تقریر میں ہے وہ عظیم المثال ہے۔ جرات و بلند حوصلگی اور انسانی زندگی کی عظم و وقت کا جو نظریہ فارقلیس نے اس تقریر میں پیش کیا ہے اس سے ہم آج بھی بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ اس لئے اگر فارقلیس کی تقریر کے کچھ اقتباسات یہاں پیش کئے جائیں تو غالباً بے عمل نہ ہوگا کیونکہ بقول فارقلیس ان اصول کار اور آئین عمل، ان قواعد و قوانین اور رسم و رواج کے ذکر سے جنہوں نے ہماری سلطنت کو آج اس پایۂ عروج کو پہنچایا ہے نہ صرف ان لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی جنہوں نے اس شہر عزیز (ایتھنز) پر جانیں نثار کی ہیں بلکہ سب لوگ خواہ وہ اپنے ہوں یا غیر ضرور متاثر و مستفید ہوں گے۔

» ہمارے آئین و قوانین، ہماری سیاسی مجلسیں اور انجمنیں ایسی نہیں ہیں جو دوسروں کی نقل ہوں۔ وہ ہماری اپنی ہیں۔ اور مدیرانِ ایتھنز کی خاص ایجاد ہیں۔ موجودہ مصطلحات سیاست میں ہمارے طرز حکومت کو »ڈیموکریسی« یعنی جمہوریت کہا جاتا ہے۔ یہ نام صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ صحیح اس معنی میں کہ ہمارے شہر اور سلطنت کا تمام انتظام عوام کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں امیر ہو یا غریب ہمارے یہاں سب کے لئے ایک ہی قانون ہے۔ غلط اس معنی میں کہ تمام متعلقہ ریاستوں پر عوام کو ایک فضیلت و سرداری کا دعویٰ ہے۔ اس معنی میں ہماری حکومت »ایرسٹوکریسی« (حکومت شرفا یا امراء) ہے۔ لیکن اس »ایرسٹوکریسی« کے ارکان یعنی شرفا یا امراء جو کچھ اختیارات و حقوق رکھتے ہیں اس وجہ سے نہیں رکھتے کہ وہ عالی نسب ہیں کیونکہ ہم، نسبی مراعات و حقوق کو جائز نہیں سمجھتے۔ اور نہ ان امراء کو یہ حقوق و اختیارات اس لئے حاصل ہیں کہ وہ بڑے دولت مند ہیں کیونکہ مفلسی ہمارے یہاں حقوق و اختیارات میں مانع نہیں ہے۔ بلکہ وہ امراء اس لئے کہے گئے کہ اُن کی امارت محض اُن کی ذاتی لیاقت پر منحصر ہے اس لئے ہماری ایرسٹوکریسی وہ ہے جس میں ہر شخص اپنی سلطنت کو فائدہ پہنچانے کی قابلیت رکھتا ہے اور وہ اس کا مستحق سمجھا جاتا ہے کہ بلا مزاحمت اپنی سلطنت کو فائدہ پہنچائے۔

» یہی اصلی آزادی و حقیقی تحریت ہماری سیاسی زندگی کی ہے۔ اور اس طرح ہم اپنی معاشرت اور سوسائٹی میں قیدوں سے آزاد ہیں۔ ہر شخص آزاد ہے کہ جو کام یا پیشہ چاہے اختیار کرے۔ اس میں نہ اُس کی کوئی ذلت سمجھی گئی ہے اور نہ کوئی بدگمانی اُس کی جانب سے پیدا ہوسکتی ہے۔ ہماری عادت کے خلاف ہے کہ کسی ایک ہی طریقہ کے غلام ہوجائیں۔ یا پھر اپنے ارد گرد ایک حلقہ تیار کرلیں جس میں کسی دوسرے کو

نہ آئے دیں۔ ہم کسی شخص کو اس وجہ سے کہ اُس کا طریقہ کار ہم سے جدا ہے اپنے حلقہٴ محبت سے جدا نہیں رکھتے۔ ہم اپنے پورگوں کا پاس ادب اور ہر متبرک شے کو تعظیم کی نظر سے دیکھنے کا بے پناہ جذبہ رکھتے ہیں۔ اور یہی وہ چیز ہے جو ہمارے ہر فعل و عمل میں جاری و ساری ہے۔ ہماری ہر تقریب و انجمن میں ہماری شہری زندگی کا جزو اعظم پوشیدہ ہے۔ حاکم کی حکومت کے سامنے ہماری گردنیں خم رہتی ہیں۔ قانون کی پابندی کو اپنے اوپر لازم سمجھتے ہیں، سزا کے خوف سے نہیں بلکہ اُس کو اپنی زندگی کا اصول سمجھ کر، تمام احکام میں سب سے بڑھ کر جس حکم کی وقعت ہمارے دل میں ہے وہ یہ ہے کہ ایسے زیردستوں کو پناہ دیں جو زبردستوں کا مقابلہ کرنے سے معذور ہیں۔ ہمارے ہاں ایسے قوانین بھی ہیں جو کبھی ضبط تحریر میں نہیں آئے اور نہ کسی قانونی سزا یا ندادارک کے ساتھ نافذ ہوئے مگر باوجود اس کے جو شخص بھی اس کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ مستوجب ملامت و نفریں سمجھا جاتا ہے۔»

» ہم لوگ ارادہ بھی رکھتے ہیں اور عمل بھی۔ ملک کے لئے زندگی وقف کر کے جینا ہماری اصلی زندگی ہے، ہم ایک ایسی زندگی حاصل کرنا چاہتے ہیں جو اپنی تمام دلفریبیوں کے باوجود اسراف سے پاک ہو۔ ہم غور و خوض کا مادہ پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن انسانیت سے باہر نہیں ہونا چاہتے۔ ہماری نگاہ میں دوات ظاہری آرائش کے لئے نہیں ہے بلکہ معقول استعمال کے لئے، غربت کا اعتراف کرنا ہمارے لئے ذلت نہیں ہے لیکن اس کے دفعے کی کوشش نہ کرنا بیشک ذلت ہے۔»

یونان اور روما کے مفکرین کے مطالعہ اور کلاسیکی ادبیات کی درس و تدریس نے پندرہویں اور سولہویں صدی کے یورپ کو پرانی سیلسی قدروں مثلاً انفرادی آزادی، حب الوطنی و قومی آزادی، متعلق سیاست سے روشناس کرایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی آزاد خیالی اور اخلاقیات میں دوبارہ وہ لہجہ پیدا ہوئی جو یونان اور روم کی غیر مذہبی تمدن کا طرہ امتیاز تھی۔ کیونکہ جہاں تک مفکرین یونان

اور روم کے فور و فکر اور نقطۂ نگاہ کا تعلق ہے وہ خالص غیر مذہبانہ (Secular) ہے۔ ان کے فلسفہ اور آئین و قوانین کے مطابق انسان سے مافوق اور اس دنیا سے ماوراء کوئی ایسا علم و ہدایت کا منبع اور سرچشمہ نہیں جس سے وہ اپنی تہذیب و تمدن، اپنی سوسائٹی اور اپنی سیاست کے لئے کوئی قانون یا ہدایت حاصل کر سکتے۔ صحیح اور غلط، مفید اور مضر کا فیصلہ اعمال کے ان نتائج سے ہی اخذ کیا جاسکتا ہے جو دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں۔ خدا کے ہونے یا نہ ہونے کا انسان کی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں اور اس لئے اپنی خواہشات کی تکمیل کے لئے انسان آزاد ہے کہ وہ اپنی سمجھ اور بساط کے مطابق ذرائع اور طریقے اختیار کرے۔

» بابر بہ عیش گوش کہ عالم دوبارہ نیست «

الغرض تحریک احیاء العلوم نے یورپ کے فکرو نظر کو جو نئی وسعت اور آزادی بخشی اُس نے قرون وسطیٰ کے تہذیب و تمدن پر بیت گہرا اثر ڈالا۔ اور ان خیالات و تعلقات زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا جو قرون وسطیٰ کی سیاسی اور معاشرتی زندگی میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتے تھے۔ نشاۃ جدید نے یونان کے اور روم کے علوم و فنون سے پھر دلچسپی پیدا کر دی اور ان میں خوشی و خیرم زندگی بسر کرنے کا جذبہ ابھارا۔ صرف یہی نہیں بلکہ عالم فطرت کے تصور کو تبدیل کر دیا۔ یورپ کو ایک نیا سیاسی نظریہ دیا جو انفرادیت اور قومیت کے تصورات پر مبنی تھا۔ ایک نئی معاشرتی زندگی کو جنم دیا جس میں ربط و ضبط کی نئی صورتیں مثلاً شہری زندگی، دعوتیں اور جلسے اور رقص و سرود کی محفلیں وجود میں آئیں جن کا سلسلہ آج تک باقی ہے۔ سیاسی و معاشرتی تغیرات کے ساتھ ساتھ اس تحریک نے اخلاق و مذہب اور اعمال و اعتقادات میں بھی تغیرات پیدا کئے۔ نئی تعلیمات اور نئی زندگی کے نئے تقاضوں کے زیر اثر کلیسا اور اس کے قائد کردہ مذہبی قیود کا احترام اٹھ گیا اور کلیسا کے بلند دعوے اور اس کے معتقدات کے خلاف اعتراضات اور اس کی طرف سے لاپرواہی کی وبا عام ہو گئی۔ بھول جانسن « صورت اور رنگ کی حسی مسرت نے بعض لوگوں کو شہوات نفسانی میں مبتلا کر دیا۔ دنیاوی اشیاء کے ساتھ نامناسب دلچسپی نے ایک دنیا دارانہ غیر مسیحی روح پیدا کر دی اور اعتقاد نے تشکیک و بے دینی «۔

نشاۃ جدید کے خیالات و اثرات سے یورپ بھی محفوظ و مامون نہ رہ سکے تھے۔

اعمال و افکار اور جہت و کردار کے لحاظ سے حضرت عیسیٰ کے جانچنے اور کلیسا کے

سربراہ اور دوسرے دنیاوی حکمرانوں میں کوئی خاص فرق و امتیاز باقی نہ رہ گیا تھا ۔ وہ اسی شان و شوکت سے رہتے ، فوجیں رکھتے اور اپنے دشمنوں کے خلاف اسی طرح سے جنگ کرتے جس طرح کوئی دوسرا دنیاوی حکمران ، جنگ و جدال میں مصروف رہنے کی وجہ سے میکیا ویلی کے دو ہم عصر پوپ ، الکزیڈر ششم (۱۴۹۲-۱۵۰۳) اور جولیس دوم (۱۵۰۳-۱۵۱۳) جنگی پوپ ہی کے لقب سے مشہور تھے ۔ سیاست اور سیاسی سازشوں میں دلچسپی اور عملی حصہ لینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک طرف تو پوپ اور اہل کلیسا سے مذہبی فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی ہونے لگی تھی اور دوسری طرف سیاسی غاصمت نے ان کے مذہبی اقتدار کی مخالفت کے خیال و جذبہ کو اور ہوا دی ۔ اور اس طرح کلیسا کی اصلاح کا مطالبہ اُٹھ کھڑا ہوا ۔ منصب پوپ اور اقتدار کلیسا کی طرف سے جو ایک عام بے چینی اور بددلی پیدا ہو گئی تھی اسے اولیور تھیچر اور فرڈیننڈ شیول نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے ۔ » پوپ کے دربار میں ایک بہت بڑی تعداد معتمدوں ، محرموں ، خادموں اور ملازموں کی رہتی تھی ۔ مستقل فوج قائم تھی ۔ عالیشان عمارتیں بن رہی تھیں ۔ نقش و نگار ، مجسمے اور دوسرے پسند خاطر نفیس کاموں کا سلسلہ جاری تھا ۔ قلمی مسودے اور کتابیں خریدی جارہی تھیں..... حکومت کے اخراجات بھی بڑھے ہوئے تھے کیونکہ تمام حکومتوں سے پوپ کے تعلقات قائم تھے ۔ ان سب ضروریات کے لئے ہر سال بے اندازہ رقم کی حاجت ہوتی تھی ۔ پاپاؤں نے مختلف طریقوں اور مختلف ناموں سے ساری دنیا پر محصول لگا رکھا تھا « اور » روم کی طرف سونے چاندی کا سیلاب بہا چلا جا رہا تھا..... جرمنی ، فرانس اور انگلستان کے لوگ یہ سوال کرنے لگے تھے کہ پوپ کے اس سامان تعیش کے فراہم کرنے ، اسکی فوج کو میدان جنگ میں قائم رکھنے اور اس کے صنعتی کاموں کے اخراجات ادا کرنے کے لئے ہم لوگوں پر کیوں محصول لگایا جائے « ۔

پاپاؤں اور پادریوں کے عیش و عشرت اور دنیا داری میں منہمک ہونے کی شکایت صرف » ہوام و خواص « تک ہی محدود نہ تھی بلکہ خود کلیسا کے باکمال علماء اور سنجیدہ دماخوں کو بھی اس بات کا شدید احساس تھا کہ پوپ اور پادریوں کا طرز زندگی ان کی اخلاقی پستی اور ان کی اپنے فرائض کی طرف سے عدم توجہی کی وجہ سے کلیسا کے احترام اور مذہب کے وقار کو زبردست ٹھیس پہنچ رہی تھی ۔ بے دینی بڑھتی جا رہی تھی اور اس لئے ضروری تھا کہ ان کے اخلاق اور طرز حیات کے ساتھ ساتھ ان کے

لغو اور مہمل عقیدوں کی بھی اصلاح کی جائے۔ پادریوں کی ایک مجلس کو مخاطب کرتے ہوئے کالٹ (Colet) نے بجا طور پر کہا تھا کہ »کاش آپ لوگ ذرا اپنے نام اور اپنے کام کا پاس کرتے اور کلیسا کی اصلاح کی طرف متوجہ ہو جاتے۔ اس وقت سے زیادہ کبھی اصلاح کی ضرورت نہیں ہوئی تھی اور اس سے قبل کبھی کلیسا کی حالت پُر زور جدوجہد کی محتاج نہیں تھی۔ ہمیں مرتدوں سے مشکلات پیش آرہی ہیں مگر اُن کی مرتدانہ کارروائیوں میں کوئی کارروائی بھی ہمارے لئے اور تمام قوم کے لئے اس سے زیادہ نقصان دہ نہیں جسقدر خود اہل کلیسا کے فاسقانہ اور مبتذل اطوار ہمیں نقصان پہنچا رہے ہیں۔«

فرض کہ مذہب کی اصلاح بلکہ اصلاح کلیسا کی ضرورت کا ہر اُس شخص

کو احساس تھا جسکے دل میں کچھ بھی مذہب کا پاس تھا۔ مارٹن لوتھر (Martin Luther) سے قبل جان وائی کلف (John Wycliffe) نے انگریز میں، جان ہس (John Huss) نے بوہیمیا میں، اور سیونرولا (Savanarola) نے اٹلی میں، پادریوں کی اخلاقی زبوں حالی اور دنیا پرستی کے خلاف آواز اٹھائی تھی مگر قبل از وقت ہونے کی وجہ سے وہ صدا بھرا ثابت ہوئی۔ لیکن نشاۃ ثانیہ نے یورپ کے فکر و نظر کو اصلاح کلیسا کے لئے ہموار کر دیا تھا۔ اس لئے جب مارٹن لوتھر نے پوپ کی سیادت و اقتدار اور کلیسا کی خامیوں و کوتاہیوں کے خلاف آواز اٹھائی تو اسے نہایت ہی وسیع تائید اور ہردلعزیزی حاصل ہوئی، »مرتدانہ خیالات« پھر سے ایک بار زندہ ہو گئے لیکن برخلاف تحریک احیاء، یہ ایک خالص مذہبی تحریک تھی۔ مذہب کی مخالفت اور مذہبیت سے اسکو دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ لوتھر، زونگ لی (Zwingli) اور کالون (Calvin) کے رگ و پے میں جذبہ مذہبیت جاگزیں تھا۔ وہ نشۂ مذہب سے سرشار تھے اور ان کا دلی منشا عوام الناس کو اصولاً مذہب کا پابند بنانا تھا۔ وہ اہل کلیسا کی ان کوتاہیوں اور بدکاریوں کو رفع کرنا چاہتے تھے جنکی وجہ سے عوام کے دلوں سے مذہب و مذہبی احکام کی عظمت و وقعت جاتی رہی تھی۔ مگر اس تحریک کے زیر اثر سولہویں صدی کے اوائل میں یورپ کی مذہبی وحدت ختم ہو گئی۔ انگلستان، اسکاٹ لینڈ، سویڈن، ناروے، سولورلینڈ اور جرمنی کے بعض علاقوں میں یورپ کی سیادت کے بجائے قومی کلیساؤں کا دور دورہ ہو گیا۔

احیاء العلوم اور تجدید دین کی تحریکوں نے اس طرح سے یورپ کے سیاسی اور ذہنی حالات و رجحانات میں ایک زبردست انقلاب پیدا کیا۔ مملکت، معاشرت، فطرت، علوم و فنون وغیرہ کے متعلق قرون وسطیٰ کے مسلمات و معتقدات، تصورات و نظریات کو

پایۂ اعتبار سے ساقط کر دیا اور فکر و نظر کے حدود کو وسعت دیکر اخلاقی آزادی اور حصول علم کے ذوق و شوق کو ترقی دی۔ اس انقلاب نے یورپ کی تمدنی اور سیاسی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ جس طرح مذہبیات میں لوتھر تحریک اصلاح کا پیشرو اور علمبردار ہے اسی طرح سیاسیات میں میکیاویلی تحریک احیاء کا ترجمان اور نمائندہ ہے۔

میکیاویلی کا طریق کار اور سیاسی طرز فکر :

میکیاویلی کو عام طور سے عصر جدید کا پہلا سیاسی مفکر کہا جاتا ہے اور یہ کسی حد تک صحیح بھی ہے کیونکہ اس کی تصنیفات میں بعض ایسے نظریات ملتے ہیں اور اس کے طرز فکر میں ایسی جدت و ندرت جنکا قرون وسطیٰ میں پتہ بھی نہ تھا اور جو آج بھی فلسفۂ سیاسیات کا اہم و قیمتی عنصر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو کے بعد وہ پہلا عالم ہے جس نے متجسس دماغ پایا تھا اور جس نے تاریخ و تجربہ کی روشنی میں سیاست کے اصول و مقاصد کی توضیح و تعین کرنے کی کوشش کی اور مملکت کی بقا و استقلال کے مسئلہ پر خلص ذہنی و فنی تحقیق کی۔ اپنی مشہور کتاب «حکمران» (The Prince) کے ذکر میں وہ لکھتا ہے کہ «میں نے اس مبحث پر غور کرنے میں اپنی انتہائی قابلیت صرف کردی ہے کہ حکومت کی حقیقت کیا ہے، اس کے اقسام و حصول کی تدابیر کیا ہیں اور ان اسباب و علل سے بحث کی ہے جن سے وہ قائم رہتی ہے اور جن سے وہ فنا ہو جاتی ہے»۔

۱۰ دسمبر سنہ ۱۵۱۳ع کو میکیاویلی نے اپنے دوست فرانسسکو و تیوری کے نام جو خط لکھا تھا وہ اس کے طرز فکر اور مقصد کو بخوبی واضح کرتا ہے۔ اس نے لکھا کہ «ادھر شام ہوئی اور میں گھر واپس آیا اور مطالعہ کے کمرہ میں داخل ہو گیا۔ داخل ہونے سے پہلے میں گرد و غبار سے اٹے ہوئے دھقانی کپڑے اتار ڈالتا ہوں اور شریفانہ درباری لباس پہن لیتا ہوں۔ جب اس طرح مناسب لباس پہن کر قدیم درباروں میں حاضری دیتا ہوں تو یہاں لوگ مجھ سے اخلاق سے پیش آتے ہیں اور مجھے وہ غذا نصیب ہوتی ہے جو مجھے بہت مرغوب ہے۔ میں ان سے اپنے دل کی باتیں کہنے میں ڈرا بھی نہیں جھجکتا۔ انہوں نے اپنی زندگیوں میں جو کچھ کیا میں ان سے اس کا سبب دریافت کرتا ہوں اور وہ مجھ پر ایسے مہربان ہیں کہ مجھے سب کچھ بتا دیتے ہیں۔ اس طرح چار گھنٹے گزر جاتے ہیں اور تکان ہے کہ مجھے چھو بھی نہیں جاتا۔

دیر کے لئے میں اپنی ساری مصیبتیں بھول جاتا ہوں۔ افلاس کا خیال مجھے پریشان نہیں کرتا۔ موت کے خیال سے بھی مجھے زرا وحشت نہیں ہوتی۔ اتنی دیر بس لن عظیم الشان ہستیوں کا دھیان میرے ذہن پر پوری طرح چھایا ہوا ہوتا ہے۔ دانتے (Dante) نے کیا خوب کہا ہے » علم کا انحصار اُن معلومات پر ہے جو انسان محفوظ رکھ سکے۔ باقی فضول ہیں۔ چنانچہ ان علی مرتبت اشخاص کے ساتھ مکالمہ سے مجھے جو کچھ حاصل ہوا وہ میں نے سپرد قلم کر ڈالا ہے اور اس طرح مملکتوں (Principalities) پر ایک تصنیف تیار کی ہے۔ اس کتاب میں میں نے موضوع کے ہر پہلو سے بحث کی ہے۔ مملکت کیا ہے؟ اس کی کتنی اقسام ہیں؟۔ وہ کس طرح برقرار رکھی جا سکتی ہے؟۔ وہ کیونکر ضائع ہوتی ہے؟ اگر اس سے پہلے کبھی بھی تم نے میرے خیالات کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہوگا تو یقین ہے کہ یہ کتاب تمہیں ناپسند نہ ہوگی۔ رہے بادشاہ، خاں، شاہ تو انہیں اس کتاب کا خیر مقدم کرنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ میں اس کتاب کو ڈیولیانو کے نام معنون کر رہا ہوں۔ . . . اس مختصر سی کتاب کے پڑھنے سے تمہیں معلوم ہوگا کہ یہ پندرہ برس جو میں نے آئین جہانبانی کے مطالعہ میں صرف کئے وہ رائگاں نہیں گئے۔ میں نے اپنا ایک لمحہ بھی ضائع نہیں کیا۔ . . . میرا افلاس میری ایمانداری کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔«

میکیلوولی کے فلسفہ کا طریق اور اس کا نقطۂ نظر مندرجہ بالا اقتباس سے بخوبی عیاں ہوتا ہے۔ اس خط سے اس الزام کی حقیقت بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ اس کا منشاء »لورنزو ڈی میڈیچی« (Lorenzo De Medici) کی بے جا خوشامد کے ذریعہ اس کی نظر التفات و کرم کو اپنی جانب متوجہ کرنا تھا۔ اس نے شروع میں کتاب کا نام »مملکت« تجویز کیا تھا لیکن حالات کی تبدیلی اور ناماز گاری نے »حکمران« رکھنے پر مجبور کیا۔ جس طرح کتاب کے نام میں تبدیلی ہوئی اُسی طرح اتساب بھی بدلا یعنی ڈیولیانو کے بجائے لورنزو ڈی میڈیچی کے نام سے معنون ہوئی۔

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر »حکمران« کی بعض ان خوبیوں کا بھی ذکر کر دیا جائے جنکی وجہ سے پڑھے لکھے حلقوں میں اور خاص کر سیاست دانوں اور سیاسیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے »حکمران« آج بھی ایک خاص کشش رکھتی ہے۔ یہی خوبی اس کتبہ کا اختصار ہے لیکن مختصر ہونے کے باوجود اس میں لن تسلیم مسائل پر تیسرہ و تنقید ہے جو آج بھی موضوع گفتگو و بحث میں مثلاً شہریت اور شہری

کے قومی و ملی فرائض (Citizenship)، اصول جہانبانی اور حکمت عملی (Statecraft)، اور سیاسی اقتدار (Political Power) وغیرہ وغیرہ - مختصر لیکن ساتھ ہی بین الاقوامی سیاست کی اچھی مینڈیک ہونے کے علاوہ » حکراں « کا اسلوب نہایت ہی صاف، شستہ اور روان ہے -

میکیاوولی کے طرز فکر کے سلسلہ میں دو باتیں یاد رکھنا ضروری ہیں اول یہ کہ اس کے سیاسی نظریات اور طریق فکر نے قرون وسطیٰ کے سیاسی نظام اور نظریات کو بالکل ختم نہیں کر دیا - وہ اُس دور کے سیاسی اور ذہنی طرز فکر سے باغی تھا اور اپنی بغاوت میں کامیاب بھی ہوا لیکن وہ نظریات اور طرز فکر جنکا ٹامس اکویناس (Thomas Aquinas) نمائندہ اور ترجمان ہے وہ اب بھی کلیسا اور کیتھولک مفکرین کے فلسفہ کی روح ہیں اور اس لحاظ سے یورپ کی موجودہ تہذیب کا اسی طرح ایک اہم جز ہیں جس طرح میکیاوولی کا نکتہ نگاہ اور طریق فکر - دوم یہ کہ میکیاوولی احیاء و اصلاح کی ان دو تحریکوں میں سے صرف ایک کا نمائندہ ہے جو عصر جدید کی تہذیب و تمدن، علوم و فنون اور سیاسی اور معاشی نظام کا سنگ بنیاد ہیں -

میکیاوولی نہ صرف اپنے ماحول کی پیداوار تھا بلکہ اسکا حقیقی ترجمان بھی تھا، سولہویں صدی کے سیاسی و ذہنی رجحانات کی جو جیتی جاگتی تصویر ہمیں اسکی تضیفات میں ملتی ہے اور قرون وسطیٰ کے سیاسی عقائد اور نظریات کو جس عدم توجہی سے وہ بیک قلم رد کر دیتا ہے وہ لاجواب اور عظیم المثل ہے بقول لارڈ برائس (Lord Bryce) قرون وسطیٰ میں سیاسیات کا قطعی وجود نہ تھا - سلطنت مقدونیہ کے زوال اور یونان کی خود مختاری سلب ہوجانے کے بعد اہل روم نے ایک عظیم الشان سلطنت کی داغ بیل ڈالی تھی اور رفتہ رفتہ یونان سے لیکر انگلستان تک ساری » مہذب دنیا « کو اپنے میں جذب کر لیا تھا - لیکن جب جمہوریہ روم میں نظام شاہی قائم ہوا تو اس تبدیلی کا اثر روم کے مقبوضات اور باجگزار علاقوں کی نہ صرف سیاسی زندگی پر بلکہ سیاسیات پر بھی بہت گہرا اور دیر پذیر ہوا تھا - رومن سلطنت میں آزادانہ سیاسی زندگی فنا ہوگئی اور گو کہ شہری قانون اور نظم و نسق میں کافی ترقی ہوئی لیکن نظری سیاسیات میں کسی اضافہ یا ترقی کا ثبوت نہیں ملتا - بقول پولک (Sir Frederic Pollock) » رومن بہت بڑے حکمران اور مدیر تھے - انہوں نے باضابطہ قوانین بھی بنائے لیکن فلسفہ میں یہ صرف یونانیوں کے شاگرد اور ان کی نقل کرنے والے تھے « (کیونکہ) جس روشن خیالی کی

فضا میں یونانی خیالات کی نشو و نما ہوئی تھی اور جسے ارسطو ایک معمولی شہری کی سیاسی زندگی کی تکمیل کیلئے ضروری سمجھتا تھا وہ اس زمانہ میں بالکل معدوم ہوگئی تھی اور اسکی ازسرنو تعمیر کی ضرورت تھی۔ «قرون وسطیٰ میں سیاسی زندگی کے ساتھ روشن خیالی بھی مفقود ہوگئی تھی اور بقول ڈٹنگ (William Archbold Dunning) «یورپ مایوسانہ عقیدہ اور شرمناک وہم پرستی میں مبتلا ہو گیا تھا»

قرون وسطیٰ کا سب سے اہم مسئلہ کلیسا اور مملکت کا قضیہ تھا۔ جن لوگوں کو سیاست سے دلچسپی تھی یا جن میں غور و فکر کا مادہ تھا ان کی ساری کاوش و توجہ اس مسئلہ پر مرکوز تھی کہ دنیاوی اور دینی حکومت میں کیا رابطہ و رشتہ ہونا چاہئے۔ اپنی اپنی پسند و رجحان کے مطابق وہ پوپ یا شہنشاہ کے بلند دعووں کی تائید یا تردید کرتے تھے۔ دماغی تجسس اور خالص ذہنی فکر جو فلاسفہ یونان کا طرہ امتیاز تھا اور جو عصر جدید کے مفکرین کا خاصہ ہے قرون وسطیٰ میں اسکا قطعی فقدان تھا اور اسی لئے فلسفہ اور سیاست کے نقطہ نظر سے قرون وسطیٰ کو یورپ کا «تاریک دور» کہا جاتا ہے۔ دانتے (Dante) اور ٹامس اکوئینی ناس (Thomas Aquinas) قرون وسطیٰ کے بہترین دماغ ہیں۔ لیکن فلسفہ سیاسیات کی قلمرو میں وہ مناظرین سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ ان کی تصانیف کا مبحث وہی قرون وسطیٰ کا فرسودہ مسئلہ ہے کہ پوپ اور شہنشاہ میں کون افضل اور برتر ہے؟ ان کی تفضیلات میں نہ تو کوئی مکمل سیاسی نظریہ ملتا ہے اور نہ کوئی نیا خیال ہی۔ استدلال کے بجائے شوکت الفاظ اور ادیبانہ بلند پروازیوں سے کام لیا گیا ہے اور لطف تو یہ ہے کہ ایک طرف تو «ڈی مونارکیا» (De Monarchia) میں دانتے نے یہ ثابت کیا ہے کہ رومن قوم کو دنیا فتح کرنے کا اعزاز اور فرمان، خدائے بزرگ و برتر کی طرف سے عطا ہوا ہے اور مزید برآں یہ کہ مملکت کے اختیارات براہ راست خدا کی طرف سے تفویض ہوئے ہیں اور حکومت کے معاملات میں پوپ یا کلیسا کو مداخلت کا کوئی حق نہیں۔ مگر دوسری طرف وہی دانتے فریڈریک ثانی کو ملحدین کے ساتھ اپنی «دوزخ» میں جگہ دیتا ہے حالانکہ بظاہر دانتے کو اسکا شکرگزار ہونا چاہئے تھا کیونکہ فریڈریک ثانی مرتے دم تک پوپ کے خلاف برسر پیکار رہا کیونکہ اس کے نزدیک پوپ ایک ایسا شخص تھا «جو زندگی کے اہم فرائض کو چھوڑ کر غیر ضروری عبادات میں بڑ گیا ہے۔ مساوات یا انصاف کا اسے بالکل پاس نہیں۔ حضرت عیسیٰ کا جھوٹا خلیفہ اور مار آستین ہے اور محض

حکومت کی خوشحالی اور عظمت کے رشک سے دنیاوی معاملات میں خواہ مخواہ دخل دیتا ہے۔

دنیوی اور دینی طاقتوں کے درمیان تصادم اس وجہ سے تھا کہ قرون وسطیٰ میں مذہب اور سیاست کا چولی دامن کا ساتھ تھا بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ سیاست کو مذہبیات کا تابع تصور کیا جاتا تھا، اگرچہ عملی سیاست اور اخلاقیات میں کوئی خاص رابطہ نہ تھا۔ اس لئے میکیا ویلی کے نظریات اور طرز فکر میں جو بات سب سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے وہ اسکی سیاست میں مذہبیات کے عمل و دخل کے خلاف بغاوت ہے۔ اس دور کا مسلمہ نظریہ یہ تھا کہ انسان حیوانیت اور روحانیت سے مرکب ہے اور اسکی زندگی کی اصلی و حقیقی منزل آخرت ہے۔ یہ دنیا عیش و عشرت کا مقام نہیں بلکہ دارالمجن ہے۔ جتنا ہی انسان اس دنیا اور اسکی لذات و خواہشات سے تعلق رکھے گا اتنا ہی وہ گندگی سے آلودہ ہوگا اور اسی قدر وہ مزید عذاب کا مستحق ہو جائے گا۔ یہ خیال عام تھا کہ انسان دنیا میں کام کرنے اور یہاں کے معاملات کو چلانے نہیں آیا بلکہ ایک گندگی اور نجاست میں پھینک دیا گیا ہے جس سے اسے بچنا اور دور بھاگنا چاہئے۔ اگرچہ انسان فطری طور سے مدنی الطبع اور آرام و آسائش کی زندگی کا خواہشمند ہے لیکن اس کا حقیقی مقصد اور اصلی خواہش نجات اخروی حاصل کرنا ہے۔ چونکہ انسانی زندگی کے دو پہلو اور مقصد ہیں اس لیے دو قسم کے قوانین — الہی اور انسانی — کی ضرورت ہے جو اسکے لئے دنیوی فلاح اور اخروی نجات کا ذریعہ بنیں۔ انسانی قانون کا منشا اس کی دنیاوی ضرورت کو پورا کرنا ہے تاکہ وہ آرام و اطمینان کی زندگی بسر کر سکے اور قانون الہی اس کی رشد و ہدایت کے لئے ناگزیر ہے تاکہ وہ اپنی روحانی اصلاح کر کے نجات دارین حاصل کرے۔ چونکہ روحانی اصلاح اور نجات اخروی کو مادی فلاح اور دنیاوی راحت پر ترجیح ہے اس لئے قانون الہی کو انسانی قانون پر فوقیت حاصل ہے اور چونکہ قانون الہی کا محافظ و ترجمان کلیسا ہے اسلئے کلیسا کو ہر دنیاوی ادارہ پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہونی چاہئے، دوسرے لفظوں میں مملکت اور عمال حکومت کو کلیسا اور کلیسا کے عاملوں کا مطیع و معتقد ہونا چاہئے۔ جان سالیبری کے الفاظ میں »حکمران درحقیقت قسیسوں کا خادم ہے اور ان مقدس فرائض کو انجام دیتا ہے جن کا قسیسوں کے ہاتھ سے انجام پانا ان کے شایانِ شان نہیں ہے۔ ربانی قانون کا ہر ایک فرض اگرچہ مذہبی و مقدس ہے تاہم جرائم

کی سزا دینا پست درجہ کا کام ہے اور ایک طرح پر جلاد کے کام کے مشابہ معلوم ہوتا ہے۔»

جرات رندانہ سے کام لیتے ہوئے میکیاویلی نے حشر و نشر اور نجات اخروی کو سیاسی اور معاشرتی زندگی کے محرکات کے زمرہ سے خارج قرار دیا اور دنیوی راحت اور مادی فلاح کو سیاست کا موضوع اور مملکت کا منشا و مقصد بتایا۔ اس طرح قانون الہی اور انسانی قانون کی تعریف اور کلیسا یا مملکت کی برتری کے سوال کو خارج از بحث کر دیا۔ لیکن اسکے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ مذہب کی تذلیل کرنا چاہتا تھا۔ «مقالات» اور «حکمران» دونوں میں وہ مذہب کی افادیت و اہمیت کا اعتراف کرتا ہے اور اس امر پر زور دیتا ہے کہ شہری زندگی کے معیار کو بلند اور برقرار رکھنے کے لئے مذہب کا وجود مفید اور ضروری ہے۔

وہ اہل مدرسہ (Schoolmen) کی طرح مقلد اور مذہبی نہیں ہے بلکہ تاریخ اور تجربہ کی روشنی میں اس نے اپنے نظریات قائم کئے۔ «پندرہ برس جو میں نے آئین جہانبانی کے مطالعہ میں صرف کئے وہ رائگاں نہیں گئے» اور اسی لئے اسکی تصانیف میں جذبات کی روانی اور گرجبوشی کے بجائے عقل و دماغ کی سنجیدگی اور متانت حاوی ہیں۔ وہ «اشیا کی واقعی صداقت» کا قائل اور متجسس ہے اور اسی لئے ارسطو کی طرح اپنے نظریات کی تائید میں خشک واقعات اور دلیلوں کا ان گنت انبار لگا دیتا ہے۔ یہ وہ طریق فکر ہے جو قرون وسطیٰ میں مفقود تھا۔ اسکا موضوع «مملکت» تھا اور مملکت کی اقسام، بقا اور استقلال پر اس نے خالص ذہنی و فنی تحقیق کی اور اسی کی ذیل میں سیاست کے مقاصد اور سیاسی زندگی کے محرکات کی تشریح بھی کی۔

«حکمران»

«حکمران» اور «حکمران» کے مصنف کی حیثیت سے میکیاویلی کو تاریخ و سیاسیات میں جو غیر معمولی حیثیت حاصل ہے اس کے پیش نظر یہ مناسب بلکہ مفید ہوگا کہ ہم «حکمران» کے مطالب پر ایک طائرانہ نظر ڈالیں۔ اس طرح سے ہم نہ صرف «حکمران» کی مقبولیت کے راز سے آگاہ ہوسکیں گے بلکہ میکیاویلی کے سیاسی نظریات کے بارے میں بھی زیادہ متوازن رائے قائم کرسکیں گے۔

«حکمران» کی ابتدا ہی میں وہ کہتا ہے کہ حکومتیں دو قسم کی ہوتی ہیں،

جمہوری طرز کی اور بادشاہت، بادشاہی حکومتیں موروثی ہوتی ہیں یا تئیں قائم شدہ (باب — ۱)۔ لیکن «اس وقت میں جمہوریتوں کا ذکر نہیں کرتا» کیونکہ اس سے قبل «مقالات» میں وہ ان پر تفصیل سے اظہار خیال کرچکا ہے۔ اس وقت «میں صرف بادشاہتوں کے بارے میں لکھنا چاہتا ہوں» اور اس سلسلہ میں موضوع بحث یہ ہے کہ شاہی حکومتوں کی تقسیم میں نے کی ہے ان کے مطابق ان پر کیونکر حکومت کی جائے اور انہیں کیسے برقرار رکھا جائے۔ تئیں حکومتوں کی نسبت موروثی حکومتوں کو چلانا زیادہ آسان ہے کیونکہ «لوگ ایک خاص خاندان کی حکومت کے عادی ہو جاتے ہیں» (باب — ۲)۔ لیکن تئیں حاصل کی ہوئی حکومتوں میں خاص طور سے دشمنی پیش آتی ہیں۔ «ایسی بادشاہتوں میں گڑ بڑ اور انقلابوں کا سبب وہ قدرتی پیچیدگیاں اور مشکلات ہوتی ہیں جو تئیں فتوحات کے لوازم میں سے ہیں»۔ (باب — ۲)۔ تئیں فتح کی ہوئی سلطنتیں اگر آزادی کی خوگر ہوں اور خود ساختہ قوانین کے تحت رہ چکی ہوں تو انہیں قابو میں کرنے کے لئے تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ انہیں بالکل تباہ و برباد کر دیا جائے۔ دوم یہ کہ فاتح حکمران وہاں بود و باش اختیار کرے اور سوم یہ کہ وہ خراج پر قناعت کرے اور وہاں کے پرانے قوانین باقی و جاری رہنے دے اور وہاں اپنی پسند کے امراء کی حکومت (Oligarchy) قائم کر دے جو اُس فاتح کے مفاد و مصالح کا خیال اور رعایا کو خوش و تابعدار رکھے (باب — ۵)۔ حکومت کا حاصل کرنا اتنا مشکل نہیں جتنا بادشاہت کا قائم رکھنا۔ فرانسیکو اسفورزا (Francesco Sforza) اور سیزر بورجیا (Cesare Borgia) کے حالات زندگی سے میکیاویلی نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ «جو سلطنتیں یکایک وجود میں آتی ہیں اُن کی جڑیں کھوکھلی اور ان کے تعلقات غیر مستحکم ہوتے ہیں۔ وہ آندھی کے ایک جھونکے کی بھی تاب نہیں لاسکتیں۔ یہ اور بات ہے کہ جنہیں قسمت سے اچانک بادشاہت ملے ان میں یہ بھی صلاحیت ہو کہ وہ یہ جادہ سیکھ لیں کہ اپنی بادشاہت کو کیونکر قائم و استوار رکھیں» (باب — ۷)۔ بادشاہت کو قائم رکھنے میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خصوصاً ایک حکمران کو اپنی تئیں فتوحات کو اپنے قبضہ و قابو میں رکھنے کے لئے بہت سے جتن کرنے پڑتے ہیں اور بعض اوقات اس کے لئے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ رعایا کے دلوں میں خوف و محبت کا سکھ جمانے کے لئے وہ اولیور تو (Oliviero) کی طرح ظلم، جو رو ستم اور چالبازی سے کام لے۔ ایسی صورت میں یہ طے کرنا ضروری ہے کہ کون کون سے مظالم ناگزیر ہیں «نقصان پہنچانا ہو تو چاہئے

کہ ایک دفعہ پہنچا دے، یدمزی دیر تک نہ رہے گی تو غصہ کی آگ بھی زیادہ نہ پھڑکنے پائے گی اور لطف و کرم سے کام لینا ہو تو تدریجاً، تاکہ لطف و اکرام کا ذائقہ دیر تک باقی رہے « (باب — ۸) -

حکمران کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ سلطنت کی بنیادوں کو استوار و مضبوط کرے۔ اس امر کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ اچھے قوانین وضع و جاری کیے جائیں اور ایک اچھی فوج رکھی جائے لیکن یہ فوج خود اس کی اپنی ہونی چاہئے کیونکہ « زر آشنا (Mercenary) اور امدادی افواج بیکار بھی ہوتی ہیں اور خطرناک بھی » - « ان کو بادشاہ سے کوئی ایسا دلی تعلق تو ہونا نہیں کہ اس کے لئے اپنی جانیں کھپا دیں، بھلا کوئی دو چار لکے کے لئے اپنی جان قربان کیا کرتا ہے؟ » (باب — ۱۲) - جب تک ریاست کی اپنی قومی فوج نہ ہوگی اس کی طاقت و حفاظت کا انحصار اس کے زور بازو پر نہ ہوگا بلکہ قسمت پر - « ممکن ہے کہ امدادی سپاہ بہترین سپاہ ہو اور بذات خود کار آمد بھی ہو مگر جو کوئی انہیں مدد کے لئے بلاتا ہے وہ عموماً نقصان ہی میں رہتا ہے اس لئے اگر انہیں شکست ہوتی ہے تو وہ مارا جاتا ہے اور اگر فتح ہوتی ہے تو وہ ان کا قیدی ہو جاتا ہے » (باب — ۱۳) -

حکمران کے لئے یہ اشد ضروری ہے کہ وہ لہو و لہب کے بجائے فن جنگ میں مہارت حاصل کرے - حکمران کو یہ بھی چاہئے کہ وہ اپنے کو ان تمام اوصاف سے مزین کرے جن سے وہ مقبول عوام و خواص ہو سکے - لیکن یہ ممکن نہیں، اس لئے حتی الامکان ایسی باتوں سے بچنا چاہئے جن سے سلطنت کے خطرے میں پڑے گا اندیشہ ہو لیکن « اگر اس کی بدنامی ایسی برائیوں کی وجہ سے ہو جن کے بغیر حکومت قائم نہ رہ سکتی ہو تو اس کی اسے ڈرا پروا نہیں کرنی چاہئے » (باب — ۱۵) - رعایا کا دل موہ لینے کے لئے مناسب اور بعض اوقات یہ ضروری ہوتا ہے کہ حکمران فیاض و فراخ دل ہو - لیکن اتنا کشادہ دست ہونا اچھا نہیں کہ اپنی ساری دولت اسی میں صرف کر دے کیونکہ ایسی صورت میں اس کے بقیہ چارہ نہیں رہتا کہ رعایا پر غیر معمولی غصہ لگائے - ان کی جائدادیں ضبط کرے - طرح طرح کی ترکیبوں سے روپیہ وصول کرے اور پھر رعایا اس سے نفرت کرنے لگے - کشادہ دستی کی بہ نسبت کفایت شعاری بہتر اور انسب ہے - اگر لوگ اسے کنبوں بھی کہیں تو اسے کچھ پروا نہیں کرنی چاہئے کیونکہ « اگر حکمران اس کی بدولت رعایا کو لوٹنے سے بے نیاز ہو جائے، اپنی حفاظت اور

مذاہفت کر سکے ، اور اسے اس کی ضرورت نہ رہے کہ رعایا پر غیر معمولی محصول لگائے
تو اسے اس الزام کی بالکل پروا نہ کرنی چاہئے کیونکہ یہ کفایت شعاری یا کنجوسی
ایسی برائی ہے جس سے حکومت کرنے میں مدد ملتی ہے ۔ (باب — ۱۶)

حکمران کے لئے یہ بہتر ہے کہ «لوگ اسے سنگدل خیال نہ کریں بلکہ
رحمدل سمجھیں ۔ مگر اس خصلت کے غلط استعمال سے اسے بچنا چاہئے» ۔ لیکن اسے
اسکی پروا نہیں ہونی چاہئے کہ عوام الناس میں وہ سنگدل مشہور ہو ۔ «اگر اس طرح
وہ اپنی رعایا کو متحد ، مطیع و فرمانبردار رکھ سکے ۔ دو ایک دفعہ سختیاں کر کے جو
حکمران فتنہ و فساد کا خانمہ کر سکے وہ بالآخر ایسے حکمران سے زیادہ رحمدل
ثابت ہوگا جو رحمدلی کی وجہ سے ڈھیل دئے چلا جائے اور جسکی وجہ سے لوٹ مار
اور خون خرابہ ہوتا رہے ، ایسی رحمدلی سے پورے ملک کو نقصان پہنچتا ہے ۔ برخلاف
اسکے سختیوں اور سزاؤں کا اثر صرف چند افراد پر پڑتا ہے» «سیز بورجیا سنگدل
مشہور تھا ۔ مگر یہ سنگدلی ہی تو تھی کہ رومانا کو پھر سے اتحاد نصیب ہوا ۔ وہاں
امن وامان کا دور دورہ ہوا اور اس کی اطاعت کی گئی» ۔ یہ سوال اکثر اٹھایا جاتا ہے
کہ حکمران کے لئے یہ بہتر ہے کہ لوگ اس سے محبت کریں یا یہ کہ لوگ اس سے
ڈریں ؟ میکیاویلی نے اس سلسلہ میں جو اظہار خیال کیا ہے وہ کافی غور طلب ہے ،
اس کا کہنا ہے کہ حکمران سے محبت کا دار و مدار رعایا پر ہے اور دہشت کا انحصار
خود اسکی ذات پر ، اسلئے حکمران کو چاہئے کہ اپنی عمارت (حکومت) ایسی بنیادوں پر کھڑا
کرے جو اسی کے اختیار میں ہوں نہ ان پر جن پر دوسروں کا اختیار ہو» ۔ (باب — ۱۷)
حکمران کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اچھی صفات کا حامل ہو مگر
ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ سلطنت کی خیر و بقا کے لئے وہ ہر ممکن قدم اٹھانے
اور ہر وسیلہ اختیار کرنے کے لئے تیار رہے ۔ اپنے رویہ میں تبدیلی کے لئے اسے
ہمیشہ آمادہ رہنا چاہئے» ۔ «حکمران لومڑی کی طرح چالاک ہو تو کامیابی اس کے قدم
چومیکی» ۔ (باب — ۱۸) ۔ البتہ حقارت و نفرت سے بچنے کے لئے اسے ہر ممکن کوشش
کرنی چاہئے (باب — ۱۹) ۔ ناموری حاصل کرنے اور اپنی ہر دلیریزی بڑھانے کے لئے
حکمران کو چاہئے کہ اہل علم و فن کی قدردانی و عزت افزائی کرے ۔ اپنی رعایا اور
خاص کر اہل حرفہ و پیشہ کی ہر طرح ہمت افزائی کرے ۔ جشنوں اور نمائشوں کے
ذریعہ اپنی خوش خلقی اور سخاوت کا سب پر اظہار کرے ۔ (باب — ۲۱)

اپنے وزیروں اور معتمدوں کے انتخاب میں اسے بہت محتاط ہونا چاہئے (باب — ۲۲) مگر چارپلوں کی صحبت سے بچنا چاہئے۔ (باب — ۲۳) اگر ہم ان اسباب کا بغور مطالعہ و تجربہ کریں جسکی وجہ سے اطالیہ کے رؤسا نے اپنی ریاستیں گنوائیں تو پتہ چلتا ہے کہ ان کی ناکامی، شکست یا جلا وطنی کا راز شرفاء کی خودسری و خود مختاری یا عوام کی ان سے بدظنی و نفرت یا ان کے ناقص فوجی نظام میں مضمر ہے۔ » یہ خرابیاں نہ ہوں تو فوجوں کے ہوتے ہوئے سلطنتیں مغلوب نہیں ہو سکتیں۔ (باب — ۲۴)

انسانی معاملات میں قسمت کو دخل ہے۔ مگر وہ بالکل لاچار نہیں ہے اپنی عقل اور جد و جہد سے وہ نامساعد حالات اور قسمت کی کار فرمائیوں کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ » جو حکمران صرف قسمت پر بھروسا کرتا ہے وہ قسمت پٹنے پر کیوں کر تباہ نہ ہو ؟ وہی حکمران بہت کامیاب ہوتے ہیں جو اپنے اعمال کو زمانے کے مزاج کے مطابق ڈھال سکتے ہیں۔ » پوپ جو لیس دوم کے تمام کاموں سے بے چینی عیاں ہے۔ زمانہ اور حالات کا تقاضا بھی یہی تھا کہ وہ آندھی کی چال چلے۔ چنانچہ وہ ہمیشہ کامیاب ہوتا رہا۔ (باب — ۲۵)

چھبیسویں اور آخری باب میں اطالیہ کے قومی اتحاد اور سیاسی آزادی کی نہایت ہی پر جوش اپیل ہے۔ دراصل « حکمران » کا محرک اطالوی ریاستوں کی باہمی چپقلش اور خانہ جنگی، بین الاقوامی سیاست میں ہسپانیہ (Spain) اور فرانس کے مقابلہ میں اطالیہ کی زبوں حالی اور میکیاویلی کا جذبہ حب الوطنی تھا، اور ان سب باتوں کے پیش نظر اسکی یہ خواہش تھی کہ اطالیہ کو ایک متحد، آزاد اور طاقتور ملک کی حیثیت سے یورپ کی سیاست میں وہی مرتبہ اور اہمیت حاصل ہو جو اسکی شاندار تاریخ اور زرین تمدن کے شایانِ شان ہو۔

« حکمران » کے سرسری مطالعہ سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ میکیاویلی کا منشاء نہ کسی فلسفہ کی تنقیص و تنقید تھا اور نہ کسی سیاسی نظریہ کی جرح و قدح۔ جس مسئلہ سے اسے غرض و دلچسپی تھی وہ بحث و مباحثہ یا فکر و نظر سے حل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس کے حل کرنے کے لئے ضرورت تھی عزم کی، عمل کی اور اسکی پیہم کی، کیونکہ اس مسئلہ کا تعلق عملی سیاست سے تھا، یعنی اطالیہ کی قومی آزادی و اتحاد کے نصب العین سے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ میکیاویلی نے اس کتاب کو اپنی زندگی میں شائع نہیں کرایا۔ اور یہ کتاب اس کے انتقال کے پانچ برس بعد شائع ہوئی۔

» حکمران « ایک مختصر مگر جامع بیاض یا ہینڈ بک ہے ۔ اس سے وہ لوگ استفادہ کر سکتے ہیں جو سیاسی اقتدار حاصل کرنا چاہتے ہیں یا اپنے اقتدار کو مزید مستحکم یا وسیع کرنے کے درپے ہیں ۔ اور یہی وجہ ہے کہ گذشتہ چار سو برس میں یورپ کی تاریخ میں کوئی دور ایسا نہیں گذرا جس میں یورپ کے ممتاز مدبروں اور سیاست دانوں نے » حکمران « کا غائر مطالعہ نہ کیا ہو ۔ اس سلسلہ میں فرانسیسی مدبر رشلیو (Richlieu) ، سوئیڈن کی ملکہ کرسٹینا (Queen Christina) ، پروشیا کے فریڈرک اعظم (Frederic the Great) ، جرمنی کے بسمارک (Bismarck) ، اٹلی کے مسولینی (Mussolini) اور سوویٹ روس کے لینن (Lenin) اور اسٹالن (Stalin) کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں ۔ اس ضمن میں یہ بات البتہ کچھ کہہ سکتی ہے کہ حکمران کو اپنی ہینڈبک یا مشعل راہ بنانے والوں میں اکثریت اُن مدبروں اور سیاست دانوں کی ہے جو ظالم و جابر یا ڈکٹیٹر تھے ۔ لیکن اسکے لئے میکاویلی مورد الزام نہیں کیونکہ جس طرح سائنسی ایجادات کو تعمیر و تخریب دونوں کے لئے کام میں لایا جا سکتا ہے اسی طرح مملکت اور سیاسی اقتدار فلاح و بہبود کا بھی موجب ہو سکتے ہیں اور مہلاکت و مصیبت کا بھی ۔ اگر ایک طرف مملکت انسان کو متمدن اور اسکی زندگی کو مکمل بنا سکتی ہے تو دوسری طرف یہی مملکت اسکے لئے لعنت بھی ثابت ہو سکتی ہے ۔ اس کا انحصار اسی بات پر ہے کہ حکومت یا حکمران طبقہ ایسے وسیع اختیارات کو کس طرح اور کن اغراض و مقاصد کے حصول کے لئے استعمال میں لانا ہے ۔ دنیا میں باندھار اور مستحکم امن ، ہر ملک کی آزادی اور سالمیت کے احترام کی خاطر ؟ یا بین الاقوامی رسہ کشی (Power Politics) انقلاب اور سامراجیت کے لئے ؟

فلاسفہ یونان کا نظریہ تھا کہ مملکت ایک معاشرتی تنظیم اور ادارہ ہے جو سوسائٹی اور افراد کی ذہنی ترقی کے لئے ضروری ہے اور اس لئے وجود میں آئی ہے کہ شہریوں کی زندگی کو بہتر سے بہتر بنائے ۔ قرون وسطی کے عالموں کا عام عقیدہ تھا کہ ابدی نجات حاصل کرنے کے لئے سوسائٹی اور سماج کا وجود ضروری ہے ۔ سینٹ آگسٹائن (St. Augustine) جو افلاطون سے بہت متاثر تھا اور ٹامس اکوئی ناس (Thomas Aquinas) جو ارسطو کا شیفہ تھا ان دونوں کے نظریات کی بنیاد دینیات پر ہے اور ان کی تعلیمات کا لب لباب یہ تھا کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ وہ خدا کی معرفت حاصل کرے اور اس کے لئے مدنیت کی زندگی معین و مفید ہے ۔ ان دونوں

نظریات کے مطابق گھوم پھر کر مملکت کی غرض و غایت صرف ایک ہے اور وہ سیاسی زندگی کے مناسب تنظیم کے ذریعہ افراد کی اخلاقی و ذہنی تربیت و اصلاح ہے۔

عصر جدید کے مفکرین میں میکیاویلی سب سے پہلا مصنف ہے جس نے مادیت اور مادی فلاح کو سیاسی زندگی کا سنگ بنیاد قرار دیا۔ ٹامس ہابز (Thomas Hobbes) کی طرح اس نے فطرت انسانی کا نفسیاتی مطالعہ کیا اور ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جو انسان کی معاشرتی و سیاسی زندگی کے محرکات ہوتے ہیں۔ ہابز کی طرح وہ بھی انسانی فطرت سے بدظن تھا۔ اس کے خیال میں انسان عام طور سے ناشکر گزار، کمزور طبع، دغا باز، بزدل اور حریص ہوتا ہے۔ حریص ہونے کی وجہ سے اس کی خواہشات لامحدود ہوتی ہیں اور اس کی عملی زندگی خود غرضی پر مبنی ہوتی ہے۔ کمزور اور بزدل ہونے کی وجہ سے وہ دغا باز اور بے ایمان ہوتا ہے۔ «انسان ہمیشہ بد نظر آئیں گے یہاں تک کہ وہ نیک ہونے پر مجبور نہ کیے جائیں»۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شخصی ملک کی بے انتہا ہوس ہوتی ہے۔ «حکمران» میں وہ کہتا ہے کہ «لوگ باپ کی موت کو آسانی سے بھول جاتے ہیں لیکن وراثت سے محرومی کا غم وہ کبھی نہیں بھولتے» اور اس لئے وہ مشورہ دیتا ہے کہ امن و انتظام کی خاطر «سزائے قتل معقول حد تک کم ہونی چاہئے۔ مگر جائداد کی ضبطی بالکل نہ ہونا چاہئے»۔ عامۃ الناس صرف عزت و جائداد کی حفاظت چاہتے ہیں۔ «مقالات» میں میکیاویلی نے اپنے نظریۂ مادیت کی کچھ زیادہ تشریح کی ہے۔ اس کا قول ہے کہ عوام میں جمہوریت اور قومی آزادی کی خواہش صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ محکوم ہونے کی حالت میں ملک و قوم کی دولت و ذرائع سے صرف حاکم قوم مستفید ہوتی ہے اور شخصی حکومت کے زیرِ تحت قوم کی اکثریت اپنے حق سے محروم رہتی ہے اور صرف امرا اور ان کے مصاحبین ہی قومی ذخائر و خزانے سے منافع حاصل کرتے ہیں۔ آزاد قوموں کی مالی اور معاشرتی حالت بہتر اور بلند ہوتی ہے۔ حکومت کی مختلف شکلوں کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے وہ سیاسی زندگی کے اقتصادی محرکات ہی پر زور دیتا ہے۔ میکیاویلی کا دعویٰ ہے کہ اقتصادی حالات پر اس امر کا دار و مدار ہے کہ ایک ملک کے لئے کونسی حکومت بہتر ہے۔ اور ارسطو کی طرح وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ مختلف مقامات اور اوقات میں مختلف نظام حکومت زیادہ پائیدار اور سودمند ثابت ہوں گے۔ اس کے قول کے مطابق جمہوریت اور اقتصادی مساوات کا چولہا دامن کا ساتھ ہے۔ «جہاں جاگیردار ہوں وہاں دولت عامہ قائم نہیں ہو سکتی اور جہاں

مساوات نہیں وہاں دولت عامہ نہیں ہوسکتی» - اس لحاظ سے میکیاویلی پہلا مفکر ہے جو اس امر پر زور دیتا ہے کہ معاشیات سیاسی زندگی کا سنگ بنیاد ہے اور مادی فلاح و کامرانی کی خواہش ہی ایسا جذبہ ہے جو اقوام و ملل کے سیاسی مد و جزر کا محرک بنتا ہے اور اسی وجہ سے بقول میکیاویلی غلام ملکوں اور مفتوح قوموں کے حق میں فاتح جمہوریت کی حکمرانی ایک مطلق العنان فاتح کی حکمرانی سے زیادہ تباہ کن ہے۔ وہ زنجیریں زیادہ سخت اور مضبوط ہوتی ہیں جن سے ایک فاتح قوم اپنے منافع اور مفاد کی خاطر مفتوحہ ممالک کو مقید رکھ سکتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں مغلوب و مفتوح قوم کو اپنی جنگ آزادی میں فاتحین سے من حیث القوم نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے مطلق العنان بادشاہی کی مخالفت میں انہیں فاتح قوم کی اخلاقی ہمدردی حاصل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ میکیاویلی کے نظریات کے مطابق سیاسی زندگی کا محرک مادی خوشی ہی ہے اور اس بات کے کہنے یا ثابت کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں رہتی کہ یہ تصور قرون وسطی کے اس نظریہ سے کہ سلطنت کی غرض و غایت انسان کی ابدی نجات کا راستہ صاف کرنا ہے، کس قدر مختلف ہے۔

مذہب و اخلاقیات :

میکیاویلی نے اخلاقیات و مذہب کے متعلق جو روش اختیار کی وہ بقول ڈننگ (Dunwing) «عملی حیثیت سے اس کے اختیار کردہ طریق سے کم اہم نہ تھی اور اس کی شہرت (یا بدنامی؟) کے قائم کرنے میں اس سے بدرجہا زیادہ موثر تھی۔ وہ قانون فطرت جسے فلسفہ قدیم اور فلسفہ قرون وسطیٰ نے علم السیاست کا منبع قرار دیا تھا اور جس میں اس کے حدود معین کئے تھے میکیاویلی کے یہاں اس کا سرسری اشارہ بھی نہیں ملتا اور خدا کا قانون جہاں تک اس کا اظہار انسان پر براہ راست بذریعہ الہام ہو، اسے میکیاویلی نے اپنے تخیل کی جولانگاہ بنانے اور اپنے فلسفہ کی بحث سے یک قلم خارج کر دیا تھا۔» مگر وہ مذہب کا مخالف نہیں اور نہ اس کی افادیت و اہمیت کا منکر ہی ہے۔ وہ مملکت کی صحت و بقا کے لئے اخلاقی قوانین اور مذہب کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے۔ اس کو اس امر کا بخوبی احساس ہے کہ وہ مملکت کبھی پھل پھول نہیں سکتی جسکی بنیاد و تشکیل صرف خوف و جبر پر ہو۔ شہریوں کی اخلاقی اصلاح اور ان کو سیاسی فرائض اور معاشرتی ذمہ داریوں سے بخوبی عہدہ برآ ہونے کے لئے خوف و جبر سے زیادہ

ایسے لطیف محرکات کی ضرورت ہے جو ان کے احساس اطاعت اور ان کے جذبہٴ ایثار کو جلا دیں۔ اور اس نکتہٴ نگاہ کے تحت مملکت کی یہودی و استعظام کے لئے مذہب کا وجود نہایت اہم اور مفید ہے مگر اسی مفروضہ کے مطابق مذہب اور اخلاق کی اصلیت و اہمیت بظاہر اسکے سوا کچھ نہیں رہ جاتی کہ وہ مملکت اور حکومت کے رہبر اور حاکم ہونے کے بجائے ان کے آلکار رہیں اور اس لحاظ سے کلیسا کا مرتبہ حکومت کے ایک شعبہ سے زیادہ نہیں۔ لیکن یہ عام خیال غلط ہے کہ میکیاویلی اخلاقیات یا حق و ناحق اور حسن و قبح کی تعریف کا قائل نہ تھا۔ «حکمران» اور «مقالات» کے سرسری مطالعہ سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ وہ اخلاقی قدروں کو تسلیم کرتا تھا اور فی نفسہ اسکو مکر و فریب، ظلم اور نا انصافی سے کوئی لگاؤ یا رغبت نہ تھی۔ «حکمران» میں وہ بار بار اور صاف صاف کہتا ہے «ساتھی شہریوں کو قتل کرنا، دوستوں کو دھوکا دینا، اپنا اعتبار کھو بیٹھنا، رحم نہ کرنا اور مذہب کو خیرباد کہنا کوئی تعریف کی بات نہیں۔ ان ذرائع سے سلطنت ملجائے تو ملجائے لیکن ناموری حاصل نہیں ہوا کرتی»۔ آگاتھوکلز (Agathocles) کے عزم و استقلال اور ہوشمندی اور سیاسی تدبیر کی تعریف کرنے کے باوجود میکیاویلی کا قول ہے کہ اسکی انتہائی ظلم و بے رحمی اور اسکے بے شمار جرائم اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ اسکا شمار عظیم ترین شخصیتوں میں کیا جائے «اخلاقی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ باب ۱۸ میں کہتا ہے کہ «بادشاہ کے لئے عہد و پیمان پر قائم رہنا، راست بازی اختیار کرنا اور دغا فریب سے کنارہ کشی کرنا بہت ہی قابل تعریف ہے»۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ میکیاویلی مذہب و اخلاق کا منکر یا باغی نہ تھا اور اسکی تعلیمات کو سلطنت کے مترادف قرار دینا نا انصافی ہے۔ اس سلسلے میں اگر اس امر کا بھی لحاظ رکھا جائے کہ میکیاویلی حب وطن اور اطالوی اتحاد کا دل و جان سے قائل تھا اور کلیسا کا مذہبی اقتدار، پوپ کی سیاسی سیادت اور کلیسا کے مقبوضات، تحریک اتحاد و آزادی کی راہ میں اس وقت سب سے بڑی رکاوٹ بنے ہوئے تھے تو میکیاویلی کا نکتہٴ نگاہ بآسانی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ وہ مذہب کو نہیں، کلیسا کے اقتدار کو مٹانا چاہتا تھا۔ وہ اخلاقیات کا منکر نہیں بلکہ پوپ کی سیاسی قیادت کا مخالف تھا۔ اور اس ضمن میں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ جس ماحول میں میکیاویلی نے پرورش پائی اور جن سیاسی حالات و حادثات سے اسکا سابقہ پڑا، وہ کیا تھے۔

اظالیہ کی پندرہویں صدی کی عمرانی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم پر بقول جانسن « دو حقیقتیں ظاہر ہوتی ہیں - اولاً آزادی و حریت کے مٹ جانے اور سیاسی فرقہ بندیوں سے قوم کی اخلاقی زندگی پر ہلک اثرات کا پھیلنا، ثانیاً عیش و عشرت اور ایسے علوم و فنون میں مہمک ہو جانے کے نتائج جن میں مذہب کا پاکیزہ عنصر موجود نہ ہو اصول کی پابندی اور احکام کی بجاآوری کی جگہ کامیابی کی پرستش ہونے لگی اور نیک افعال کی جگہ سفاکی اور خود غرضی نے لے لی میلان اور نیپلس جیسی ریاستوں میں جہاں تمام سیاسی حریت فنا ہو چکی تھی، مظلوموں کے ہاتھوں میں صرف وہی سازش اور کشت و خون کے حربے رہ گئے تھے جن کے سبق انہوں نے اپنے جابر حکمرانوں سے سیکھے تھے ہر شخص ہر وقت اس دہن میں غلطیاں و پیچاں رہتا کہ خفیہ سازشوں اور اعلانیہ بغاوتوں سے یا جس طرح بنے اپنے دشمنوں اور حریفوں کی بیخ کنی کرے » -

مفکرین یونان کی طرح وہ اس نظریہ کا قائل تھا کہ افراد کے بہبود کے لئے سلطنت کا وجود لازمی ہے کیونکہ باہمی اور باضابطہ اتحاد عمل ہی سے انسانی اور عمرانی زندگی کی تکمیل ہو سکتی ہے - مشہور مفکر و مدیر ایڈمنڈ برک (Edmund Burke) کے الفاظ میں « سلطنت صرف ان اشیاء میں شرکت کا نام نہیں جو ایک عارضی اور فانی نوعیت کے ساتھ محض خالص حیوانی وجود کے ماتحت ہیں - بلکہ تمام علوم میں شرکت، تمام فنون میں شرکت اور ہر نیکی میں شرکت اور ہر کمال میں شرکت کا نام سلطنت ہے » - وہ سلطنت کی اہمیت اور افادیت کو بالذات تسلیم کرتا ہے اور اسلئے سیاسی مصلحت (Reason of State) کو اخلاقی اصولوں سے کمتر تسلیم کر نیکر تیار نہیں - اسکی رائے میں فرد کو ملک کا مترادف قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ فرد عام طور پر ناشکر گزار، کمزور طبع، دغا باز، بزدل اور حریص ہونے کی وجہ سے ذاتی منفعت کا طالب ہوتا ہے - لیکن ملک کا منشاء عام لوگوں کی فلاح و بہبود ہے - ملک کے اپنے کوئی نہ جداگاتہ اغراض ہونے میں نہ مقاصد - اسلئے سیاسی زندگی میں ملک کو ان اخلاقی اصولوں اور قوانین کا تابع و پابند نہیں کیا جاسکتا جو روز مرہ کی زندگی میں عام الناس کے درمیان رائج ہیں - اصل چیز مقصد ہے اور جائز مقصد کے لئے ہر طریقہ اور ہر متہیار استعمال کیا جاسکتا ہے - قومی مفاد یا مقاصد کی برتری یا حفاظت کے لئے اگر اسکی نوبت آجائے کہ حکمران یا سیاست دان کو

اخلاقی ضابطوں کو خوب یاد کہنا ناگزیر ہو جائے تو اس کیلئے یہ مناسب اور جائز ہے کہ وہ مفاد عامہ کی خاطر اخلاقیات کو پس پشت ڈال دے۔ » جب تک ممکن ہو نیکی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے مگر جب اسے ترک کرنا ضروری ہو تو یہ بھی بے ہمتی کے ساتھ کرے۔ » یہ ہے وہ اصول اور نظریہ جسکی بنا پر میکیاویلی مورد امن و طعن اور آماجگاہ دشنام ہوا۔

ایک غیر ذمہ دار فلسفی کی حیثیت سے فریڈوک اعظم نے عالم نوجوانی میں » حکمران « کی تردید اور مخالفت میں » رد میکیاویلی « (Anti-Machiavelli) لکھا لیکن جب تاج و تخت ملا اور سیاسی گرداب میں پھنسی ہوئی کشتی سلطنت کی ناخدائی کرنی پڑی تو اس نے بے قیل و قائل میکیاویلی کے نظریات کو اپنایا اور دنیاے سیاست نے اسکو خراج عقیدت پیش کیا۔ مورخین نے اسکے کلاموں کو سراہا اور اسے » فریڈوک اعظم « کے لقب سے نوازا۔ کاؤنٹ کیور (Count Cavour) کا شمار بجا طور پر معمارانِ اٹلی میں ہوتا ہے۔ لیکن اسکی حکمت عملی کا سنگ بنیاد وہی نظریہ تھا جو میکیاویلی نے سولہویں صدی میں پیش کیا تھا اور جسکی بنا پر وہ مورد الزام قرار پایا۔ اس سلسلہ میں یہ بات ذرا غور طلب ہے کہ اسیویں اور بیسویں صدی کے بعض نہایت ہی مؤثر اور متبحر مورخین و مفکرین نے میکیاویلی کا مطالعہ بہ نظر غائر کیا اور اس کے معاصرین کے برعکس اسکی فکر و نظر کو سراہا اور میکیاویلی کو اس طرح سے » خراج عقیدت « پیش کرنے والوں میں لارڈ ایکٹن (Lord Acton)، رانکے (Ranke)، مائینکے (Friedrich Meinecke) اور کاؤنٹ اسفورزا (Count Carlo Sforza) ایسی مؤثر ہستیاں ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عملی سیاست میں ان کا نقطہ نظر فاشستی (Fascist) ہے۔ ایکٹی کے لبرل اور ترقی پسند ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور مائینکے اور اسفورزا کا شملہ ان واجب التعمیل ہستیوں میں ہے جنہوں نے ہٹلر اور موسولینی کے جاہلانہ نظام حکومت کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کیا۔

» ہمارے زندگی کا انداز جیسا ہے اور جیسا ہونا چاہئے « ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے اور جو بھی دوسرے کو اختیار کرنے کی خاطر پہلے کو چھوڑ دیتا ہے وہ نجات کے بجائے اپنی تباہی کی صورت پیدا کر لیتا ہے۔ اس لئے کہ ایسی دنیا میں جہاں تہذیب انسان تک نہ ہو، ہر معاملہ میں کامل نیکی کو اپنا معیار بنانا اپنے پاؤں پر آپ کھڑی مارنا ہے۔ جس حکمران کا حکومت سے جی کٹا نہ ہو گیا ہو اسکے لئے

ضروری ہے کہ وہ نیکی کے علاوہ اور بھی کچھ سیکھے اور نیکی کا استعمال موقع محل کے لحاظ سے کرے۔ «لوگ تو اکثر بے ایمان ہوتے ہیں۔ وہ اپنی بات پر قائم نہیں رہتے تو حکمران کیوں سختی کے ساتھ عہد کی پابندی کرے»۔ یہ ہیں وہ وجوہ جن کی بنا پر میکیاویلی سیاسی اور نجی زندگی کے اخلاقی معیاروں میں تفریق کا قائل ہے۔ وہ فطرت انسانی سے بدظن تھا اور اسی لئے بار بار اسکا اعادہ کرتا ہے کہ ایک سیاست داں «ان تمام اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہو سکتا جو انسان کو نیک خصلت سمجھ کر وضع کئے گئے ہیں۔ مملکت کو برقرار رکھنے کے لئے وہ اکثر مجبور ہو جاتا ہے کہ ایفاء عہد، نیکوکاری اور دین داری کو خیرباد کہے، اسلئے اپنے رویہ میں تبدیلی کے لئے اسے ہمیشہ تیار رہنا چاہئے»۔ اس نظریہ کو اس نے «مقالات» میں زیادہ وضاحت سے یوں پیش کیا ہے کہ «جب ملک کے تحفظ کا مسئلہ پیش آجائے تو پھر اسکا لحاظ نہ ہونا چاہئے کہ کون امر جائز ہے اور کون ناجائز، کون رحیمانہ ہے اور کون ظالمانہ، کون شاندار اور کون شرمناک۔ اس موقع پر سوائے اس روش کے جو ملک کی زندگی بچا سکے اور اسکی خود مختاری قائم رکھ سکے اور تمام امور کو ساقط کر دینا چاہئے»۔ مملکت کا قیام اور قومی آزادی مقصود بالذات ہیں اور اسلئے سیاست داں کو چاہئے «اپنے کو اخلاص، صداقت، انسانیت اور مذہب کا مجسمہ ظاہر کرے اور واقعی ہو بھی ایسا۔ مگر اسے اپنے دل کو اس طرح قابو میں کر لینا چاہئے کہ جب مملکت کو بچانے کی ضرورت ہو تو وہ ان سب سے بے پروا ہو کر عمل کر سکے»۔ «حکمران» کے آخری باب میں اٹلی کی آزادی اور قومی اتحاد کے لئے پُر جوش نعرہ لگانے ہوئے اخلاقیات کا ہی سہارا ڈھونڈتا ہے۔ «ہمارا مقصد انصاف پر مبنی ہے اسکے لئے جو جنگ ضروری ہو اسکی بنا انصاف پر ہے اور جن اسلحہ سے ساری امیدیں وابستہ ہوں وہ متبرک ہیں»۔

مادر وطن کی آزادی اور عملی مفاد کی خاطر ہر عجب وطن بڑی سے بڑی قربانی کے لئے تیار رہتا ہے۔ بین الاقوامی سیاست کا یہ پہلا اور سب سے اہم اصول ہے کہ قوم و ملک کا مفاد ہر شے پر مقدم ہے اور ہر بیدار حکومت بلا تخصیص مذہب و ملت، رنگ و نسل اپنے قومی مفادات کا حتی الامکان تحفظ کرتی ہے، امن کے زمانہ میں بذریعہ ڈپلومیسی اور جنگ کے دوران بذریعہ کشت و خون۔ یہی وہ جذبہ و جوش ہے کہ جس کے زیر نعت میکیاویلی قومی آزادی اور ملی مفاد کو ہر قسم کے قیود و ضوابط پر ترجیح دیتا ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ اسکے نزدیک حق و ناحق،

حسن و قبح ، ظلم و انصاف کوئی معنی نہیں رکھتے ، اس کے مفروضہ کے مطابق ہر مقصد جائز نہیں اور نہ ہر جائز مقصد کے لئے ہر ہتھیار۔ اس کی تشریح کے مطابق جائز مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہر وہ طریقہ یا حربہ جس کا استعمال ناگزیر ہو اور جس سے کامیابی یقینی ہو ، جائز ہے اور وہ مقاصد صرف قومی آزادی اور مفاد عامہ ہیں جن کی حفاظت اور حصول کیلئے ہر طریقہ اور ہر ہتھیار استعمال کیا جا سکتا ہے ۔

قومیت اور اطالوی اتحاد :

پندرہویں اور سولہویں صدی میں یورپ کے مغربی ممالک میں طاقتور مرکزی حکومتیں قائم ہو رہی تھیں۔ انگلستان میں ہنری ہشتم اور ہشتم نے ، فرانس میں لوئی یازدہم نے اسپین میں فرڈیننڈ اور آئرلیا نے اپنی حکمت عملی اور چابک دستیوں سے جاگیردارانہ نظام کو ختم اور طبقہ امرا کے اثر و اقتدار کو کم کر دیا تھا اور ایک بادشاہ کی بادشاہی کو اصولاً اور عملاً رائج کر دیا تھا ۔ سیاسی وحدت نے جذبہ قومی کی داغ بیل ڈالی کیونکہ ایک ہی مملکت کی وفاداری ، ایک ہی قانون کی اطاعت اور ایک ہی فرمانروا کی فرمانبرداری نے ملک اور ملک کے تمام باشندوں کو ایک مشترک نظام و نسق کے رشتہ میں منسلک کر دیا تھا ۔ مشترک زبان کا استعمال ، مشترک ادب سے دلچسپی ، مشترک رسم و رواج ، زمانہ ماضی کے مشترک قومی کارنامے اور مشترک مقاصد ایسے رابطے ہیں جو احساس جمعیت پیدا کرتے ہیں اور افراد میں تعامل و تعاون کا جذبہ بیدار کر کے انہیں اپنی جداگانہ تمدنی و سیاسی ہستی کا احساس دلانے میں ۔ عہد وسطیٰ کے جاگیردارانہ نظام اور پوپ کے روحانی اور سیاسی اقتدار نے یورپ کی قوموں اور نسلوں کو خلط ملط کر دیا تھا اور تمام مسیحی دنیا میں یگانگت اور یکسانیت کا دور دورہ تھا ۔ پوپ کا سیاسی مطمح نظر آفاقیت تھا لیکن جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے تحریک احیا نے قومی کلچر اور تحریک تجدید نے قومی تہذیب کی آبیاری کی اور سیاسی و تمدنی امتیاز نے مسیحی دنیا کے نظام وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ۔

قدیمی یونان اور جمہوری روم کی تاریخ کے مطالعہ سے مغربی یورپ میں حب الوطنی کا جذبہ بیدار ہوا تھا لیکن سیاسی ماحول اور اقتضائے وقت کی وجہ سے اس جذبہ نے قومیت کا رنگ روپ اختیار کر لیا ۔ زمانہ قدیم میں ریاستیں شہری ہوتی تھیں اسلئے یہ جذبہ محدود ہوتا تھا مگر احیا اور تجدید کی تحریکوں کے دور ہروج میں

ملکی اور قومی (National and Territorial) ہونے لگی تھیں اور اسی لئے اس جذبہ کی نوعیت میں تبدیلی اور وسعت ہوئی۔ افکار و خیالات، زبان و ادب، اخلاق و معاشرت اور تاریخ و روایات کی یکسانیت کی بنا پر »افراد« ایک »قوم« متصور ہونے لگے اور ان کے لئے یہ ضروری خیال کیا جانے لگا کہ وہ سیاسی حیثیت سے اپنی آزاد مملکت بھی رکھتے ہوں۔

دانتے اور میزینی کی طرح میکیا ویلی میں بھی حب الوطنی کا جذبہ موجزن تھا۔ اس نے اس قوم کی پراگندگی، احساس کمتری اور تباہ حالی وغیرہ کے مناظر دیکھے تھے جو اسکے خیال کے مطابق فطرت کی طرف سے کامیاب، سربراہ اور فائز ہونے کے لئے مخصوص تھی۔ اور اسکی حساس طبیعت کو یہ امر نہایت ناگوار تھا کہ اہل جو تحریک احیاء العلوم کا غزن اور سرچشمہ ہونے کی حیثیت سے یورپ کا رہبر تھا سیاسی طور سے قعر مذلت میں جا پڑا تھا اور جغرافیائی اصطلاح سے زیادہ اہمیت نہ رکھتا تھا۔ بقول ویکمن (Wakeman) »اطالیہ کا ان دنوں وجود ہی نہ تھا«۔ اسوقت اطالیہ چھوٹی چھوٹی کمزور اور آزاد ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جو قدیمی یونان کی طرح عام طور سے شہری ریاستیں (City States) تھیں اور جن کے وسائل محدود تھے۔ ان ریاستوں میں میلان (Milan)، وینس (Venice)، فلورنس (Florence)، نیپلس (Naples) اور ریاستہائے کلیسا (Papal States) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ فلورنس اور وینس کی طرح بعض ریاستوں کا نظام حکومت جمہوری تھا اور بعضوں میں شخصی مطلق العنانی کی رسم جاری تھی۔ ان ریاستوں میں تعاون اور اتحاد نام کو بھی نہ تھا۔ ملک گیری کی ہوس اور سیاسی اختلافات کی وجہ سے باہمی رقابت اور سازشوں کا میدان گرم تھا۔ لیکن ان ریاستوں میں کوئی بھی اتنی طاقتور اور ممتاز نہ تھی کہ دوسری کو زیر کر کے کل جزیرہ نما میں ایک وحدانی حکومت قائم کر سکے یا اسکی سرکردگی میں سب ریاستیں وفاقی نظام کے ذریعہ شیر و شکر ہو کر ایسا متحدہ محاذ قائم کرسکیں جو اہل کو بیرونی مداخلت اور »وحشی حملہ آوروں کی دست برد سے محفوظ و مامون رکھے۔ جانس کے الفاظ میں »ان کی قوتوں کا توازن اسقدر مساوی تھا کہ کسی ایک کا بلہ بھاری نہ ہونے پاتا تھا۔ ان کا باہمی رشک و حسد اتنا قوی، ان کے باشندوں کے اوضاع و اطوار ایک دوسرے سے ایسے متضاد اور انہم حکومتوں کی تشکیل باہمدگر ایسی متغائر تھی کہ عہد و میثاق کا کوئی رشتہ ان کو ممتنع کر ہی نہ سکتا تھا اور مشترکہ مفاد قومی کا احساس دلوں سے جڑ چکا تھا« قومی اتصا

کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ پوپ کا دنیاوی اعزاز و اقتدار تھا - نکولس پنجم ، سیکس چہارم ، الگزینڈر ششم اور جولیس دوم کی اتھک کوششوں اور حکمت عملی کی بدولت پوپ کا بھی شمار الٹی کے ملوک الطوائف میں ہونے لگا تھا -

داتے اور میزینی کی طرح میکیاویلی بھی حب وطن تھا - اسکی دلی خواہش تھی کہ انگلستان ، فرانس اور اسپین کی طرح الٹی میں بھی ایک طاقتور مرکزی حکومت وجود میں آئے جو الٹی کی دیرینہ اور گمشدہ عظمت کو دوبارہ زندہ کرے ، اسکی خواہیدہ روح کو بیدار کرے اور اقوام یورپ میں الٹی کو صف اول میں ممتاز جگہ دلانے - جس طرح داتے نے اطالوی ادب میں قومی رنگ پیدا کر کے ملی احساس کو بیدار کرنے کی کوشش کی تھی اسی طرح میکیاویلی نے سیاسی وحدت اور فرمانروا کی اطاعت کے نقطۂ نظر کو پیش کر کے قومیت کے جذبہ کو ابھارنا چاہا تھا - جن پُرجوش اور پُرخلوص الفاظ میں وہ الٹی کے سیاسی و ملی اتحاد کیلئے فریاد کرتا ہے وہ اپنی فصاحت و بلاغت یا گھن گرج میں میزینی اور داتے کے پُرزور الفاظ سے کم نہیں - « حکمران » کے آخری باب کا عنوان « الٹی کو وحشیوں سے آزاد کراؤ » اس امر کی طرف انسان کرتا ہے کہ اس کا حقیقی منشا و مقصد کیا تھا - اگر « حضرت موسیٰ » کی قابلیت کے اظہار کیلئے بنی اسرائیل کا اہل مصر کی غلامی میں گرفتار ہونا اور سائروس (Cyrus) کی روحانی عظمت کا پتہ لگانے کے لئے اہل فارس کا میدیوں کا مورد جور و ستم ہونا اور تھیسسیوس (Theseus) کی صلاحیتوں کو منظر عام پر لانے کے لئے اہل ایتھنز کا متشر ہونا ضروری تھا ، تو پھر کسی اطالوی کی خوبی آشکارا ہونے کی صورت یہی تھی کہ الٹی بے طرح مصیبتوں کا شکار ہو جیسا کہ اب ہے اور وہاں کے باشندے یہودیوں سے بدتر غلام ، اہل فارس سے بڑھکر مظلوم اور اہل ایتھنز سے زیادہ غیر متحد ہوں - نہ ان کا کوئی سردار ہو نہ وہاں کسی قسم کا نظام ، اب پر بری طرح مار پڑے ، اسے خوب لوٹا جائے ، اس کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جائیں ، وہ ایک سرے سے دوسرے سرے تک تاخت و تاراج کیا جائے اور اسے ہر قسم کی مصیبت سہا پڑے -

« اب صورت یہ ہے کہ الٹی کے جسم میں جیسے جان ہی نہیں - وہ اسکا منتظر ہے کہ کوئی آئے اور اس کے مرض کا علاج کرے - لمباردی (Lombardy) کی تباہی اور لوٹ کھسوٹ کو بند کرے - تسانی (Tuscany) کی دھوکا بازیوں اور زیادتیوں کا

خاتمہ کرے اور ان زخموں کی مرہم پٹی کرے جو مدتوں سے سڑ رہے ہیں - وہ کسی طرح خدا سے انتجا کر رہا ہے کہ اے مالک تو کسی ایسے شخص کو بھیج جو ان مصیبتوں اور وحشیانہ ظلم و ستم سے چھٹکارا دلائے - یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک جھنڈے تلے جمع ہونے پر راضی ہے بشرطیکہ کوئی جھنڈا بلند کرنے والا ہو -

» لہذا اس موقعہ کو ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہئے اور چاہئے کہ اطالیہ اپنی رہائی دلانیوالے کی بالآخر زیارت کرے - اسوقت جو کیفیت ہوگی اس کا نقشہ الفاظ کھینچنے سے قاصر ہیں - جہاں بیرونی حملہ آوروں کی ریل پیل رہی ہے وہاں اس کا کس جوش سے خیر مقدم ہوگا ، کس شدت سے انتقام کی آگ بھڑکے گی ، کیسی جانثاری ہوگی اور آنسو ہونگے کہ بس امنڈے چاں آئیں گے - کون ہے جو اس کے لئے اپنا دروازہ نہ کھولے گا ؟ کس کو اسکی اطاعت سے گریز کی مجال ہوگی ؟ کسکا حسد اسکی راہ میں حائل ہو سکے گا ؟ الی کا کون ایسا فرزند ہوگا جو اس کے سامنے سرتسلیم خم نہ کریگا ؟ «

میکیاویلی اور میکیاویلیٹ :

جو » مقبولیت « اور شہرت » حکمران « کو حاصل ہوئی وہ میکیاویلی کی کسی اور تصنیف کو نصیب نہیں ہوئی لیکن اسکی ذمہ داری میکیا ویلی پر نہیں بلکہ ان خادمان قوم و ملک پر ہے جنہوں نے اپنے ذاتی اغراض اور سیاسی اقتدار کے حصول اور استحکام کے لئے » حکمران « سے استفادہ کیا - اگرچہ یہ کتاب خاص حالات میں یعنی سولہویں صدی میں اطالیہ کی سیاسی زیوں حالی ، اطالوی ریاستوں کی باہمی چپقلش اور خانہ جنگی - اور ایک خاص مقصد و نظریہ یعنی اطالیہ کے قومی اتحاد اور آزادی کے نصب العین کے تحت لکھی گئی تھی لیکن پھر بھی یہ خیال درست نہیں کہ » حکمران « اسکی سیاسی نظریات کا صحیح ترجمان ہے کیونکہ اگر اس کی جملہ تصانیف اور خاصکر » مقالات « کو ہم پیش نظر رکھیں تو » حکمران « کی حیثیت صرف ایک باب یا ضمیمہ کی رہ جاتی ہے - » مقالات « اور اسکی زندگی کے حالات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ مطلق العنانی کا دل سے مرکز مداح نہ تھا بلکہ جمہوریت کا شیدائی اور قومی آزادی کا نقیب و علمبردار تھا -

میکیا ویلی سے قبل فلسفہ سیاسیات میں قوم من حیث القوم کسی خاص توجہ یا فکر کا موضوع نہ رہی تھی۔ اگرچہ میکیا ویلی کے دیکھتے دیکھتے فرانس اور انگلستان میں قومی یکجہتی اور قومی اتحاد کی تحریکیں روز بروز زور پکڑ رہی تھیں لیکن اسکے باوجود جہاں تک عملی سیاست کا تعلق تھا اقتدار اعلیٰ موروثی حکمرانوں ہی کی ذات سے وابستہ تھا۔ یہ نظریہ کافی عرصہ تک مقبول رہا کہ مملکت خدا کا بنایا ہوا ایک ادارہ ہے اور حقوق فرمانروائی اسی کی طرف سے عطا کردہ ہیں جنہیں حکمرانوں سے چھینا نہیں جا سکتا۔ سترھویں صدی کے آغاز میں جیمس اول نے اپنی تصنیف «آزاد شاہی کا قانون» (Law of Free Monarchy) میں اس نظریہ کی وضاحت مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی:

«اگرچہ ایک اچھے بادشاہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے افعال کو قانون کے مطابق رکھے مگر ایسا کرنے پر وہ مجبور نہیں۔ وہ اپنی مرضی کا مختار ہے اور اسے اپنے افعال سے اپنی رعایا کے لئے مثال قائم کرنی چاہئے۔ بادشاہ ایک موروثی حق ہے اور بادشاہ کے حکم کی بے چون و چرا اطاعت مذہبی فرائض میں داخل ہے۔ جس طرح اس امر میں بحث کرنا کہ خدا کیا کر سکتا ہے اور کیا نہیں کر سکتا، دھرت اور سوء ادب ہے اسی طرح اس امر میں بحث کرنا کہ بادشاہ فلاں کام کر سکتا ہے اور فلاں کام نہیں کر سکتا، رعایا کی گستاخی اور بادشاہ کی سخت توہین ہے»

موروثی حکمرانی کے نظریہ اور حکمرانوں کے وسیع اقتدار و اختیار کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ «جنگ سی سالہ» (Thirty Years' War) کے اختتام پر صلح ویسٹ فیلیا (Peace of West Phalia) نے حکمرانوں کے اس حق کو تسلیم کیا تھا کہ انہیں اپنی رعایا کے مذہبی اور ملکی معاملات پر کامل اختیار ہے۔ مزید برآں سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں انگلستان اور فرانس کی داخلی سیاسی کشمکش اور نظریاتی بحث و مباحثوں میں بھی قومی انفرادیت (Nationality) اور قومی حقوق (Rights of Nations) پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی تھی بلکہ موضوع بحث یہ تھا کہ اگر فرمانروا اپنے اختیارات سے تجاوز کرے یا ان کا صحیح استعمال نہ کرے تو ایسی صورت میں شہری اپنے مفاد اور حقوق کی حفاظت کے لئے کیا ذرائع اور وسائل اختیار کریں۔ انقلاب فرانس اور امریکہ کی جنگ آزادی کے

نعمروں اور منشوروں کے سرسری مطالعہ سے بھی یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ قومی انفرادیت کا جذبہ یا نظریہ اٹھارہویں صدی کی نظری اور عملی سیاست میں کارفرما نہ تھا۔ قوم من حیث القوم نہیں بلکہ ابھی تک حقوق انسانی (Rights of Man) یعنی آزادی، اخوت، مساوات اور جستجوئے مسرت توجہ و فکر کا موضوع تھے۔ بقول ڈیلایل برنس (Delisle Burns) «نشأۃ جدید کے بعد کئی صدیاں گزریں اور جب تک نپولین کا زمانہ نہیں آیا قومیت کا خیال محض جذبہ ہی کی شکل میں موجود تھا۔ اس کو عملی جامہ نہیں پہنایا گیا لیکن یہ جذبہ تھا نہایت زبردست»۔ اور یہی وہ جذبہ تھا جس نے نپولین کے خلاف اہل ہسپانیہ کی جدوجہد (۱۸۰۶ سے ۱۸۱۲ء) کو تقویت بخشی تھی۔ یہ جذبہ قومیت ہی کی کارفرمائی تھی جس کے سبب نپولین کو بالآخر شکست ہوئی اور جرمنی کو ازسرنو زندگی حاصل ہوئی۔ اسی کے تحت انیسویں صدی میں اقتدار اعلیٰ اور قانون سازی کے مسئلوں پر باقاعدہ توجہ دی گئی اور مبصرین و مفکرین سیاسیات نے اپنے اپنے نقطہ نگاہ کے مطابق قوم، مملکت اور قومی حقوق کی توضیح و توجیہ کی۔ اس لحاظ سے یہ میکیاویلی کا طرہ امتیاز ہے کہ عصر جدید کا وہ پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے نہ صرف قوم کی افادیت کو تسلیم کیا بلکہ قومی اتحاد و آزادی کو بجائے خود ایک ایسا اہم اور بلند پایہ نصب العین قرار دیا کہ جس کے حصول کی خاطر ہر قسم کا حیلہ و حربہ جائز اور جس کے لئے ایک بیدار مغز شہری کو ہر قسم کی قربانی دینے کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ صرف جان و مال کی قربانی نہیں بلکہ اصول و اخلاق کی بھی :

لکرائے اگر جذبہ مردان خدا سے

باطل ہی نہیں حق بھی اگر ہو تو مٹا دو

اس میں شک نہیں کہ میکیاویلی کا یہ نظریہ کہ عملی سیاست میں اخلاقیات کے بجائے سیاسی مصالح زیادہ اہمیت رکھتے ہیں اور قومی آزادی برقرار رکھنے کے لئے ہر ممکن حیلہ و حربہ سے کام لینا چاہئے اور اس بنا پر حکمران مذہبی یا اخلاقی قیود کو پس پشت ڈالنے میں حق بجانب ہے، بظاہر بہت ہی عجیب بلکہ قابل نفرت و حقارت معلوم ہوتا ہے مگر اس سلسلہ میں ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئے کہ دانتے اور میڈین کی طرح میکیاویلی بھی ایک محب وطن تھا جس کے دل و دماغ پر مادر وطن کی ابتری و بدحالی کے نقوش بہت گہرے تھے۔ اطالیہ کے اتحاد کا وہ دل و جان سے خواہشمند تھا مگر اس اتحاد کے لئے ضرورت تھی ایک ایسے لیڈر یا حکمران کی

جو اپنی طاقت اور سیاست سے اطالیہ کی طوائف الملوکی کا قلع و قمع کرے ، غیر ملکیوں کو اطالیہ چھوڑنے پر مجبور کرے اور مختلف چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو ایک دوسرے سے منسلک و متحد کر کے اطالیہ میں جمہوری حکومت کی داغ بیل ڈالے ۔ میکیا ویلی کے نزدیک یہ ایک ایسا بلند اور اہم نصب العین تھا کہ جسکے حصول کے سلسلہ میں یہ خیال نہ ہونا چاہئے کہ اسے کن طریقوں سے حاصل کیا جا رہا ہے ۔ اصل چیز مقصد ہے اور قومی آزادی اور ملکی فلاح و بہبود کے لئے جو بھی حیلہ و حربہ استعمال میں لایا جائے وہ جائز ہے ۔

جو نظریہ میکیا ویلی نے پیش کیا ہے اس سلسلہ میں ہمیں دو باتیں یاد رکھنا چاہئیں، اول تو یہ کہ مملکت کوئی معمول اور مصنوعی ادارہ نہیں ، مملکت دراصل انسانوں کے اتحاد عملی کا نام ہے جسکا نصب العین نہ صرف مادی فلاح بلکہ انسانی اور عمرانی زندگی کی تکمیل ہے اور اس لئے یہ سوال بہت اہم ہے کہ جب مملکت کا مستقبل خطرہ میں ہو اور قومی آزادی پر آج آرہی ہو تو ایک محب وطن اور ایک قومی حکومت کیا کرے ۔ بین الاقوامی سیاست کی یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ سیاسی آزادی ، قومی ترقی اور ملک کی حفاظت ایسے نصب العین ہیں جن کی حفاظت و حصول کی خاطر حکومت خواہ شخصی ہو یا جمہوری ، اشتراکی ہو یا جاگیر دارانہ ، اس کی خارجہ پالیسی کا یہ آفاقی اصول ہے کہ « صرف قوم خواہ وہ غلطی پر ہی کیوں نہ ہو اور اپنا حلیف خواہ وہ ظالموں کا سرغنہ ہی کیوں نہ ہو »۔ نرمی و صلح جوئی کو کمزوری پر محمول کیا جاتا ہے اور انہیں ملکوں کے سیاسی تعلقات زیادہ استوار اور مستحکم ہوتے ہیں جنکی حکومتوں کو اس بات کا اطمینان ہوتا ہے کہ وقت ضرورت وہ ایک دوسرے کی ہر ممکن طریقہ سے مدد کریں گے۔ بین الاقوامی پیچیدگیوں اور جغرافیائی اور تاریخی اتفاقات و حادثات کے باعث جو اختلافات پیدا ہوئے ہیں اگر انہیں خوبصورت الفاظ کے استعمال سے حل کیا جا سکتا ہوتا تو آج ہم لوگ ایک ایسی فردوس ارضی کے شہری ہوتے جہاں نہ فوجیں ہوتیں اور نہ اسلحہ جات پر مفت اربوں روپیہ ضائع کیا جاتا ۔

دو عالمی جنگوں کی تباہ کاریوں ، اقوام متحدہ کے قیام ، بین الاقوامی قانون اور بین الاقوامی سیاست کے بلند بانگ دعوؤں اور اخلاقی اصولوں کی تعلیم و ترغیب کے باوجود آج بھی ہم مسائل و مشکلات کی ایسی پہاڑی پر چڑھ رہے ہیں جو بقول لیسٹر پیرسن (Lester Pearson) بلند سے بلند تر ہوتی جا رہی ہے ۔ سیاسی مسائل کی تعداد اور وسعت

میں اضافہ کے ساتھ ساتھ ہمارے دور کی حیرت انگیز ٹیکنیکل اور سائنٹفک ترقیوں نے جنگ اور آلات جنگ کی تباہ کاری کی اس قوت میں (جو ملکیتیں اپنی پالیسی کے وسیلہ کے طور پر استعمال کرتی رہی ہیں) بے اندازہ اضافہ کر دیا ہے۔ جوہری ہتھیاروں نے جغرافیائی سیاست میں ایک نیا موڑ پیدا کر کے انسان اور انسانیت کو موت و زیست کے دوراھے پر کھڑا کر دیا ہے اور اقوام عالم کو اسی قسم کی سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور ذہنی و روحانی مسائل سے سابقہ ہے جنکا اٹلی والوں کو سولہویں صدی میں مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ ہم ایک عجیب و غریب دور سے گزر رہے ہیں۔ ایک طرف تو مصنوعی سیارے فلک پیمائی کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور تسخیر خلا کے پروگرام بنائے جارہے ہیں، دوسری طرف آج کی متمدن و مہذب حکومتیں جن اصولوں پر عمل پیرا ہیں وہ وہی نظریات ہیں جنہیں میکیاویلی سے معنون کیا جاتا ہے لیکن جو سیکڑوں برس قبل مسیح سے دنیا میں رائج ہیں یعنی "جن کے پاس قوت ہے وہی چیزوں کو حاصل کریں گے اور جو انہیں رکھ سکتے ہیں وہی رکھ سکیں گے"۔

اس سلسلہ میں ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئے کہ میکیاویلی سے بہت پہلے مشرق کے بعض مفکرین نے بھی اخلاقیات اور سیاست کے تضاد کو محسوس کیا تھا۔ کوٹلیا نے اپنی مشہور و معروف تصنیف "ارتھ شاستر" میں، امیر کیکلؤس نے "قابوس نامہ" میں، ابنِ طلقی نے اپنی کتاب "الفخری" میں اور ضیاء الدین برنی نے "فتاویٰ جہانداری" میں اپنی اپنی سمجھ اور ماحول کے مطابق ان عملی مسائل و مشکلات کو موضوع بحث بنایا جن سے حکمرانوں کو دو چار ہونا پڑتا ہے اور وہ سب کے سب اس نتیجہ پر پہنچے کہ مذہب و اخلاقیات کے مطالبات اور سیاست کے تقاضوں میں بنیادی تضاد ہے جسے رفع کرنا بظاہر ممکن نہیں۔ بقول ضیاء الدین برنی "حکومت دنیا داری کی آخری منزل ہے اور دینداری کے ساتھ نہیں چل سکتی"۔

میکیاویلی کی رگوں میں جو جوش و جذبہ موجزن تھا غالباً اسکی بہترین عکاسی ہمیں جوش اور فیض کے انقلابی کلام میں ملتی ہے اور اسی طرح سے نشہ وطنیت کے جس اعلیٰ نصب العین سے وہ سرشار تھا اسکی جھلک ہمیں اقبال (نیا شوالہ، ہندوستانی بھوں کا قومی گیت) کے یہاں بنوبی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کیا یہ ضروری نہیں کہ میکیاویلی کی شخصیت اور اسکی فکر و نظر کو مذموم یا شیطنیت کے مترادف قرار دینے سے قبل ہم مندرجہ بالا امور کو بھی پیش نظر رکھیں؟ بین الاقوامی سیاست کی گندگیوں

اور اُلجھنوں کی ذمہ داری میکاویلی کے سر تھوپنا کیا سراسر زیادتی اور ناانصافی نہیں ؟ یہ کیا ضروری ہے کہ میکاویلی کے مطالعہ سے ہم قومیت اور قومی مطلق العنانی ہی کا سبق سیکھیں ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ سولہویں صدی میں اطالیہ کی سیاسی ابتری اور زیوں حالی کا ہم موجودہ آفاقی سیاسی کشمکش اور بین الاقوامی رسہ کشی سے موازنہ کریں اور یہ نتیجہ اخذ کریں کہ جس طرح اُس دور میں اٹلی والوں کی مشکلات کا حل اطالیہ کی سیاسی آزادی و قومی اتحاد میں مضمر تھا اسی طرح جن مسائل و معالات کی وجہ سے آج اقوام عالم حیران و پریشان ہیں ان کا علاج قومیت کے بجائے بین الاقوامیت کو عالمی نصب العین بنانے اور اقوام عالم کو ایک ایسے مضبوط اور متحدہ وفاق رشتہ میں منسلک کرنے میں ہے جو زبان و رنگ کے اختلافات کو خیرباد کہنے میں معاون ہو اور پھر ہم » بنی آدم اعضاء یک دیگراند « کے عظیم تخیل کو مشعل راہ بنا کر عالمی بھائی چارے اور مکمل انسانیت کے اصولوں کو اپنا سکیں ۔



سماج اور شعر

از

ڈاکٹر مسعود حسین، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

بحث و تاریخ :

شعر اور سماج کے صحیح رشتے کو سمجھنے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ادب کی دورنگی ماہیت پر غور کریں۔ بحیثیت فن، شعر کا تعلق فنون لطیفہ سے ہے، دوسری طرف چونکہ اس کی تخلیق زندگی، خاص طور پر سماجی زندگی کی گردشوں میں ہوتی ہے اسلئے یہ انسانی معاشرہ سے بھی گہرا رشتہ رکھتا ہے۔ اس کی حیثیت ایک ایسی کمائی کی سی ہے جسکا ایک سرا جمال اور دوسرا اعمال حیات پر قائم ہو۔ ادب اور شعر کی اسی دورنگی کی بدولت تنقید کی وہ تند و تیز بحثیں پیدا ہوتی رہی ہیں جن کا حل آج تک نہیں مل سکا ہے۔

اگر انسانی تجربے کو موضوعی اور معروضی دو حصوں میں تقسیم کیا جائے تو جمالیاتی اقدار کا تعلق اول الذکر سے ہوگا اور افادی اقدار کا موخر الذکر سے، ہر چند اس قسم کی کوئی تقسیم قطعی یا مکمل نہیں کہی جاسکتی اسلئے کہ جمال خود اعمال و احساسات حیات سے تخلیق ہوتا ہے۔ تنقید اور نظریات ادب ان دو اقدار کے درمیان خط فاصل کھینچ کر صدیوں سے کشمکش میں مبتلا ہیں۔ خالص جمالیاتی اقدار کے پرستار شعر کو »ادب برائے ادب« کے نظریے تک پہنچا دیتے ہیں جہاں شعر کا واحد مقصد مسرت اور انبساط فراہم کرنا ہے اور جسے ہر قسم کی افادیت سے میرا اور پاک ہونا چاہئے۔ شعر کی لطافت سخن فہم کو اس بات پر مائل کرتی ہے کہ وہ اس کو شعر محض کے معیار پر پرکھے اور کسی قسم کے خارجی مقاصد سے ملوث نہ ہونے دے۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے صرف وہی تنقید مستحسن اور معقول سمجھی جائے گی جو اس کے تاثراتی اور حیاتی پہلوؤں کی تفسیر کرے۔ دوسرے الفاظ میں تخلیق، اظہار اور تنقید

تاثیر کے دوسرے نام ہو جاتے ہیں۔ فلسفہ کی سطح پر جمال اور حیات کی طلاق کا نتیجہ » جمالیات محض « کے نقطہ نظر میں ظہور پاتا ہے۔ اس انداز فکر کے حامی اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ جمالیاتی تجربہ عام اعمال حیات کی ضمنی پیداوار کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔

اُنیسویں صدی میں آرنلڈ کے اخلاقی نقطہ نظر کے ردِ عمل کے طور پر اس انداز فکر کی کافی ترویج ہوئی، لیکن اس فکر کی بنیاد میں کانٹ کے وہ افکار ہیں جن میں حسن کی اصل غایت دیگر اقدار سے قطع نظر، محض مسرت و انبساط کو تسلیم کیا گیا ہے۔ شعر و ادب میں کانٹ کے فلسفیانہ خیالات کا اطلاق شدت کے ساتھ پہلی بار امریکی شاعر پو (Poe) کی تنقیدات میں ملتا ہے۔ پو نے خیر و صداقت کے عناصر کا گاہے گاہے شعر میں داخلہ جائز قرار دیا ہے لیکن اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ صداقت کا تعلق خالصہ اسلوب اور طرز بیان سے ہوتا ہے ورنہ جمالیاتی تاثرات فن کی جان اور ایمان ہیں۔ فن بالذات قائم و دائم ہے؛ اس کا جواز دیگر اقدار کے حوالے سے تلاش کرنا نادانی ہے۔ فرانس کے عظیم شاعر اور نقاد بودلیئر نے اپنی تحریروں میں پو کے ان خیالات کی مزید وضاحت اور توسیع کی اور بالآخر فن و ادب کے دیوانے والثریئر نے ۱۸۷۳ اور ۱۸۸۹ء کے درمیان اس کو نقد ادب کے مباحث کا مستقل موضوع بنا دیا۔ پیٹر کا قلم کافی حد تک محتاط تھا اور وہ شدت و غلو سے کم کام لیتا تھا لیکن اس کے مقلدین انتہا پسندی کا شکار ہو گئے۔ اس کی سب سے نمایاں مثال آسکروائٹلڈ کی تنقیدی تحریرات ہیں۔ پیٹر کے نقطہ خیال کی صداقت بالآخر غالی آسکر وائٹلڈ کے اس قسم کے قولِ محال کا شکار ہو گئی۔

» فن کار حسن کا خالق ہے ...

» فن کار کا اخلاق سے سروکار نہیں ...

» تمام فن بیکار محض ہے ...

یسویں صدی میں عمرانیاتی تنقید کی چوطرفہ یلغار اسی قسم کے قولِ محال کے خلاف رہی ہے۔ ہنر آزمائی کے شوق نے بعض اوقات اس کا بھی علم نہ ہونے دیا کہ مقابلہ ساحل سے ہے یا خس و خاشاک۔ اس قسم کی انتہا پسندی کے خلاف عمرانیاتی تنقید کا ریلہ ہنوز جاری ہے۔ پیٹر اور آسکروائٹلڈ کے تصورات کے ناگزیر اثرات کو اب کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا لیکن سماجی تنقید کی بحث کا نقطہ آغاز غیر ضروری طور پر یہی خیالات بنے ہوئے ہیں!

پیڑ کی حبیبانی جمالیات دراصل جمالیاتی لطیف اندوزی کو زندگی کے عام دھارے سے علیحدہ کر کے ایک مجرد تصور کی شکل میں دیکھنا چاہتی تھی جس کے نتیجے کے طور پر اہم، ضمنی اور ضمنی، اہم تر بن جانا ہے۔ تاثراتی نقاد کے لئے ضروری نہیں وہ شعری قدروں کو سماجی اقدار سے مربوط کر کے دیکھنے کی کوشش کرے۔ اس طرح وہ فن کو سماج کی بندشوں، تقاضوں اور اخلاقی ذمہ داریوں سے آزاد تصور کرنے لگتا ہے اور عمرانی یا سماجی مباحث خارج از بحث ہو جاتے ہیں۔

شعر و فن کا یہ نقطہ نظر ہمیشہ ادبی امارت پسندوں کے حلقوں میں مقبول رہا۔ اس کا حامل شاعر اظہار کی نزاکتوں اور فن کے آداب پر نظر رکھتا تھا۔ اکثر اوقات «کمالِ شعر» کی مینا کاری شاعری سے اس تازگی اور زندگی کو سلب کر لیتی ہے جس سے عظیم شاعری کا دل پڑا دھڑکتا ہے اور شاعری یا تو تکنیک میں الجھ کر رہ جاتی ہے یا «صفا» کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہ شاعری کتنی ہی حسین کیوں نہ ہو، متحرک نہیں بن پاتی۔

عہد جدید کی ضمنی اور میکانیکی ترقی نے جمالیاتی تجربے کی نوعیت کو اور زیادہ داخل بنادیا ہے۔ حیات اور جمال کے درمیان ایک فاصلہ قائم ہو گیا ہے جس کی وجہ سے ادیب اور شاعر میں ایک قسم کی «جمالیاتی انفرادیت پسندی» آگئی ہے۔ وہ زندگی کے عام تجربات سے علیحدہ ہو کر فن کی تخلیق میں مصروف ہے اور اپنی اس «خود بینی» کا جواز مخصوص قسم کے ادبی نظریے میں دیکھنا چاہتا ہے۔ امریکی مفکر جان ڈیوی کا یہ خیال صحیح ہے کہ «آرٹ عام زندگی سے دور ہوتا جا رہا ہے اور وہ دن دور نہیں جب وہ عجائب گھر کی شے بن کر رہ جائے»۔ شاعر اور فنکار اب محفل میں ہوئے ہوئے تنہائی کی شدت کو محسوس کر رہا ہے۔ وہ انسانیت دوستی کا علمبردار ہے لیکن انسان سے بہت دور خود میں ڈوبا رہتا ہے۔ شعر و ادب کی وہ تمام تحریکیں جو ابہام کی طرف لی جاتی ہیں اس «بے ہمہ خودی» کی ذہنی کیفیات کی مظہر ہیں۔ ڈیوی نے شدت کے ساتھ اس حقیقت کو بھی محسوس کیا ہے کہ شاعر کی سماج میں «بھالی» ضروری ہے۔ اس لئے اہل فن کے پیش نظر اہم مسئلہ یہ ہے کہ جمالیاتی تجربے کے تسلسل کو عام زندگی کے اعمال سے کس طرح مربوط کیا جائے۔

شعر محض، یا ادب براۓ ادب کا تصور، تصویر کا ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ وہ بھی ہے جب جمالیاتی اقدار کو پس پشت ڈال کر شاعر اور ادیب سے توقع کی جاتی

ہے کہ وہ یا تو بعض اخلاقی اقدار کا مبلغ بن جائے یا کسی سیاسی تحریک کا ڈھنڈورچی۔ دوسرے الفاظ میں شعر مقصدی ہو تا آنکہ مقصد پروینگڈے میں تبدیل ہو جائے۔ از منہ وسطیٰ میں رومن کیتھولک چرچ نے اس قسم کے شاعروں اور شاعری کو بڑھاوا دیا تھا، مفرق میں بیشتر مذہبی اور درباری شاعری اسکے تحت آجاتی ہے۔ موجودہ زمانے میں مقصدی یا تبلیغی شاعری کی سب سے اچھی مثال سویت روس میں پائی جاتی ہے۔ تبلیغی شاعری کا اسقدر وسیع پیمانے پر تجربہ کسی عہد میں نہیں ہوا ہے۔ یہ تجربہ اپنے نشیب و فراز کے لحاظ سے دلچسپ بھی ہے اور عبرتناک بھی اور چونکہ تاریخی تسلسل اور ناقدانہ نقطہ نظر سے ابھی تک اردو میں اس کا جائزہ نہیں لیا گیا ہے اسلئے ہمارے مضمون کا بیشتر حصہ اسی کی تاریخ اور تنقید کے لئے وقف ہوگا۔ موجودہ دنیا کئی لحاظ سے دو گروہوں میں تقسیم ہے۔ سماج اور شعر کے رشتے واضح طور پر اسی وقت سمجھ میں آسکیں گے جب ہم شاعر کو اشتراکی اور جمہوری دونوں سماجوں میں کار فرما دیکھیں اور ضمناً ان زیریں افکار کو سمجھنے کی کوشش کریں جنکی بنا پر ادیب ایک سماج میں ریاست کے »حریم« کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے اور اور دوسرے سماج میں وہ ریاست کے بے پناہ نقاد کی حیثیت سے اپنی انفرادیت اور سر بلندی کو قائم کئے ہوئے ہے۔

اشتراکی سماج اور شعر :

اشتراکی فلسفہ ادب کی بنیاد مارکس اور اینگلز کی ادب سے متعلق وہ منتشر تحریریں ہیں جن میں فن و ادب کو جدلیاتی مادیت کے پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مارکس اور اینگلز دونوں مفکر ہونے کے باوجود ادب کے شائقین میں تھے۔ عنفوان شباب میں دونوں نے بت شعر سے چھیڑ چھاڑ بھی کی تھی۔ مارکس کا ادب سے شغف مرتبے ہم تک رہا۔ ادیب و شاعر کے لئے اسکے دل میں کئی نرم و نازک گوشے تھے۔ دونوں مفکروں کے خیال میں ہر ملک و دور کا سماجی ڈھانچہ اس عہد کے ذرائع پیداوار کے زیر اثر تشکیل پاتا ہے اور معاشی روابط کی انہیں پیادوں پر اقدار کی اس »بالائی پرت« کی تعمیر ہوتی ہے جو مذہب، قانون، فلسفہ اور فنون لطیفہ سے عبارت ہے۔ لیکن مارکس کے ایک مشہور قول کے مطابق یہ اقدار بالا (نہ کہ اعلیٰ) معاشیات کی ہمیشہ تابع نہیں ہوتیں۔ یونانی فنون لطیفہ کئے سلسلے میں رقم طراز ہے :

» یہ امر واقعہ ہے کہ فنون لطیفہ کے اعلیٰ ترین ارتقا کے بعض ادوار کا نہ تو اس حد کے سماجی ارتقا سے بلا واسطہ رشتہ ہوتا ہے اور نہ اس حد کی مادی بنیاد یا معاشرتی ڈھانچے سے «

اس کے بعد وہ یونانی فنون لطیفہ کی مثال دیتے ہوئے بتاتا ہے کہ ان کی تہ میں کسی مادی یا معاشی بنیاد کی بجائے یونانیوں کا وہ مخصوص انداز فکر ہے جو دیومالا کے تصورات سے ماخوذ ہے ۔ دوسرے الفاظ میں مارکس سائنسی ایمانداری کے ساتھ فنون لطیفہ کے خارجی وجود کو تسلیم کرتا ہے ۔ مارکس اور اینگلس دونوں نے معاشرتی تعمیر کے ان «حصص بالا» کے ، معاشی بنیادوں پر اثر انداز ہونے کا ذکر کیا ہے ۔ ان مستثیات کے باوجود دونوں کے خیال میں معاشی بنیاد اصل حقیقت ہے ۔ اینگلس نے اس نکتہ کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے :

» یہ شعبے (اقدار بالا) باہم اثر انداز ہوتے ہوئے معاشی بنیاد کو متاثر کرتے ہیں ۔ ایسا نہیں کہ معاشی حالات واحد متحرک سبب ہوں اور دوسری تمام چیزیں محض ان کے انفعالی اثرات ۔ بلکہ عمل اور رد عمل کا ایک سلسلہ ہے جو معاشی لزوم میں واقع پذیر ہوتا ہے ۔ یہ معاشی لزوم آخر کار ہمیشہ اثر انداز ہوتے ہیں «

اس اقتباس سے بھی مارکس کے مستثیات کی تصدیق ہوتی ہے ۔ بعض اوقات «بالائی پرت» کے اثرات معاشی بنیادوں تک اس درجہ نفوذ کر جاتے ہیں کہ وہ معاشی بنیاد سے رہائی حاصل کر لیتے ہیں ۔ دراصل معاشی اور فنی اقدار کے اثرات ایک دائرہ کی شکل میں مرتب ہوتے ہیں اور یہ مختلف ادوار کی اپنی اپنی توانائی اور بصیرت پر منحصر ہے کہ وہ کس درجہ خود کو حیاتِ معاشی کی بندشوں سے آزاد کر سکتے ہیں ۔ مارکس اور اینگلس دونوں نے اپنی تحریرات میں فنون لطیفہ کے سلسلے میں کوئی ایسا قطعی فکری سانچہ پیش نہیں کیا ہے جیسا کہ بعد کے مارکسی اہل فکر نے سمجھ لیا ہے ۔ اینگلس کے اس خط سے اس بات کی شہادت ملتی ہے :

» اس بات کے لئے مارکس اور میں کسی حد تک ذمہ دار ہیں کہ نوجوان مصنفین معاشی پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دینے لگے ہیں ۔ ہمیں اس اصول پر خاص زور ان مخالفین کی وجہ سے دینا پڑا جو اس کے منکر تھے اور ہمارے پاس نہ تو اس قدر وقت تھا اور نہ

اسکا موقع و محل کہ عمل متقابل میں دیگر لازمی عناصر کو مناسب جگہ دے سکیں۔ جہاں تک تاریخ کا تعلق تھا یعنی جہاں تک اس کے عملی اطلاق کی بات تھی، صورت حال دیگر تھی اور کسی قسم کی غلطی کا امکان نہیں تھا۔ بدقسمتی سے جیسا کہ اکثر پیش آتا ہے، لوگ کسی نظریہ کی تہ تک پہنچے بغیر اور صرف اپنی دانست کے مطابق اس کے اصولوں کا احاطہ کرتے ہوئے شدومد کے ساتھ اطلاق شروع کر دیتے ہیں۔ اور اس الزام سے میں حال کے اکثر مارکسیوں کو بھی بری الذمہ قرار نہیں دے سکتا، کیوں کہ سب سے زیادہ حیرت ناک مہملات اسی حلقے سے برآمد ہوئی ہیں۔

مارکس اور اینگلس کی تحریروں میں ادب کو »آلہ کار« یا »حرہ« کے طور پر استعمال کرنے کا تصور بھی نہیں ملتا۔ دراصل دونوں نشأۃ الثانیہ کے »انسان کامل« کے تصور سے اس قدر متاثر تھے کہ انسان کی ایک طرفہ معاشی زندگی کو سب کچھ سمجھنا ان کے لئے ممکن نہیں تھا۔ اسی لئے ان کی فکر میں مستحیات اور جملہ معترضہ کے بے شمار دائرے ملتے ہیں۔ شعر و ادب کو »حرہ« بنانے کا تصور دراصل لینن نے پیش کیا ہے جو خود تمام عمر ایک عملی اور سیاسی انسان رہا اور جس نے پارٹی کی تنظیم کے لئے اس موثر حرہ کا استعمال ضروری سمجھا۔ جب ادب کے اس تھے منصب و سہاک کے پیش نظر »پرولتاری ادب« اور »پرولتاری کلچر« کے نعرے بلند ہونے لگے تو ٹرائسکی نے جس کی ادبی و تنقیدی نظر اپنے دیگر رفقاء کی بہ نسبت کہیں زیادہ وسیع تھی اس طرح آگاہ کیا :

»پرولتاری ادب اور پرولتاری کلچر کی اصطلاحیں سخت خطرناک ہیں اس لئے کہ یہ غلط طور پر مستقبل کے کلچر کو حال کے تنگناہ میں مقید کرتی ہیں۔«

ٹرائسکی کے خیال میں کمیونزم اس وقت تک کسی »فنی کلچر« کا مالک نہیں بنا تھا، صرف ایک »سیاسی کلچر« کا حامل تھا اسلئے اس کی رائے میں :

»فن کے کسی شہ پارے کے رد و قبول کا فیصلہ صرف مارکسزم کے اصولوں سے نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر حکم خود فن کے قوانین کی روشنی میں لگانا چاہئے۔«

ادب اور معاشیات کا باہمی رابطہ خطِ مستقیم کی شکل میں قائم نہیں کیا جاسکتا ۔
در حقیقت اس قسم کی کوئی « سادہ بیانی » خود مارکسی نقطۂ نظر کے متضاد ہوگی ۔
لینن جو اپنے سیاسی مقاصد اور سرگرمیوں کے باوجود ایک ہمہ جہت شخصیت کا مالک
تھا ، انقلاب روس کے فوراً بعد ادب کے صحیح مقام کا تعین ان الفاظ میں کرتا ہے ۔
ایک جگہ گورکی سے مخاطب ہے :

« میرے خیال میں فنکار ہر ظلم فلسفہ سے اپنے لئے مفید مطلب
باتیں نکال سکتا ہے » ۔

لینن کی عطا پالیسی اور لڑائکی کے واضح تصوراتِ ادب کے باوجود (مثلاً
« پارٹی کا کام یہ نہیں کہ وہ ادب کی بلا واسطہ رہبری کرے ») جو اس نے اپنی معرکہ الاکرا
تصنیف « ادب اور انقلاب » (۱۹۲۴ء) میں پیش کیے ہیں ، اسٹالن کی آمریت کے ابتدائی دور
ہی سے حکومت ادب کو اپنے پرویگنڈے کا آلہ کار بنا لیتی ہے ۔ پہلی پنج سالہ منصوبہ بندی
(۱۹۲۳ء تا ۱۹۲۸ء) میں ادب اور شاعر کو ایک خاص پارٹ ادا کرنا تھا یعنی برسر اقتدار
پارٹی کے مقاصد میں عوام کو « مبتلا » کرنا۔ چنانچہ Averbakh کی قیادت میں یہ تحریک
زور شور سے شروع ہوئی کہ « ادب کو پنج سالہ منصوبہ بندی میں شامل کر لینا چاہئے » ۔
ادیبوں کے اس گروہ نے RAPP پر پہلے قبضہ کیا ، اسکے بعد سرکاری رسائل و جرائد
کے ذریعے ادبی احکامات صادر ہونا شروع ہوئے ۔ وہ ادیب جنہوں نے مارکسی فلسفے کو
اپنی فکر کا جزو لاینفک نہیں بنایا تھا اور جن کی حیثیت لڑائکی کے الفاظ میں
« فیلو بیولر » کی تھی ، ان کی نئے سرے سے تربیت اور تہذیب کا مسئلہ درپیش تھا ۔
ماپاکوفسکی نے اپنے سر بلند کو شاعروں میں سب سے پہلے ان ادبی احکامات کے سامنے
چھکایا اور اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کو پرویگنڈے کے لئے وقف کر دیا ۔ اس
سلسلے میں اسکا یہ قول قابل ذکر ہے :

« شاعر کا یہ منصب نہیں کہ وہ گھنگریالے بالوں والے میمنے کی
طرح عشقہ موضوعات پر عیانتا رہے ۔ اسکا فرض یہ ہے کہ وہ اپنا
قلم پرولتاریت کے سلاح خانہ کے لئے وقف کر دے ، کسی قسم کے
فریضہ اور محنت سے آنکھیں نہ چرائے ۔ اسے انقلاب کے ہر
موضوع پر نظمیں لکھنا چاہئے ، چاہے ان کا تعلق زراعت کے انتظامی
امور سے ہو یا کسی دوسرے قسم کے پرویگنڈے سے » ۔

مایا کوفسکی کے مذکورہ بالا تصورات اس حد کے روس کا مقیاس ادب ہیں -
شاعر اب » سوشل کمانڈ « کا منتظر رہنے لگا تھا :

» مجھے یقین ہے کہ بہترین شعری کارنامے اب کمیونسٹ انٹرنیشنل کی دی ہوئی » سوشل کمانڈ « کے مطابق لکھے جائیں گے ، یہی پروتاریت کی فتح کی ضمانت کریں گے - ان کی تخلیق اسی لمحے کی جائے گی جب کہ ان کی ضرورت ہوگی اور وہ مدیروں کو ایکسپریس ہوائی سروس سے بھیجے جائیں گے - میں اس آخر نکتہ پر پھر زور دوں گا اس لئے کہ شاعر کا زندگی بسر کرنے کا طریقہ ہماری پیداوار کے لئے زبردست اہمیت رکھتا ہے - «

یہ تھا کمیونزم کے شاعر اعظم کا نظریہ شعر - شاعر اب الفاظ کا مارشل تھا اور وہ اپنے احکامات کے لئے اسی طرح مسلح اور منتظر رہتا تھا جس طرح کہ سرخ فوج کا سپاہی !

۱۹۳۰ء کی Kharkov کی ادیبوں کی کانفرنس نے ادب کے جو اصول متفقہ

طور پر تسلیم کئے ان میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

- (۱) آرٹ ایک طبقاتی حربہ ہے -
- (۲) ترک انفرادیت یا قواعد و ضوابط کی پابندی سے خائف ہونا » چھوٹے بورژوا « کی نشانی ہے -
- (۳) فنی تخلیقات کو ایک مرکزی تنظیم کی نگرانی میں » مجتمع « کرنا ضروری ہے -

- (۴) پروتاریت ادیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ جدلیاتی مادہ پرستی اختیار کرے اس لئے کہ فنی تخلیق کا طریق کار جدلیاتی مادیت کا طریق ہے -
- (۵) پروتاریت ادب کی تخلیق بورژوا ادیب بھی کر سکتے ہیں لیکن اسکے لئے ان کی از سر نو تہذیب و تربیت کی ضرورت ہے -

غرض کہ اس وقت RAPP کے پلیٹ فارم سے ادب کی رہبری کی جارہی تھی -
» انقلاب کا باغی « قرار دے کر جس ادیب کی چاہے کوئی اچھالی جاسکتی تھی - ایسے ادیب و شاعر بھی جن کی ادبی حیثیت مسلم تھی RAPP اور اس کے معتد کے دشمن و خنجر کی تاب نہیں لاسکے اور اس کی پیہ پناہ گرفت کو محسوس کرنے لگے - اس کے خلاف بالآخر

شکایات اسٹالن اور سٹرل کمیٹی کے ممبران کے کانوں تک پہنچنے لگیں۔ گور کی جیسا مرنجا مرنج ادیب تک باہمی سازشوں اور ادبی فضا کی گھٹن کو محسوس کرنے لگا۔ چنانچہ ۱۹۳۲ء میں اسٹالن نے ایک حکم کے ذریعہ ادبی پارٹی بندیوں کو ختم کر کے ایک عظیم «سویت ادیبوں کی انجمن» کے قائم ہونے کا اعلان کیا :

«چونکہ اب پرولتاری ادب خاصا منظم ہو چکا ہے اور تھے ادیب اور فن کار کارخانوں، ملوں، اور اجتماعی فارموں سے جوق در جوق برآمد ہونے لگے ہیں، اس بات کو محسوس کیا جانے لگا ہے کہ موجودہ پرولتاری ادبی اور فنی حلقے بہت زیادہ محدود ہو گئے ہیں اور اس سے ادب کی نشو و نما میں رکاوٹ پڑ رہی ہے۔ اس بات کی ضرورت کا احساس بھی ہو رہا ہے کہ ادیبوں اور فنکاروں کو اب مجتمع طور پر اشتراکی تعمیر کے کام پر لگانا چاہئے»

اس بڑی انجمن کے پہلے جلسے میں (۱۹۳۲ء) گور کی اور Zhdanov کی قیادت میں «اشتراکی واقعیت پسندی» اشتراکی ادب کا نصب العین قرار پایا۔ Zhdanov نے اس کی تشریح ذیل کے الفاظ میں کی ہے :

«فنی شہ پاروں میں حقیقت اور تاریخی واقعیت محنت کش طبقے کے اشتراکی مقاصد سے مدغم ہونا چاہئے۔۔۔ ہمارے ادب کو رومانیت سے کنارہ کشی نہیں کرنی چاہئے لیکن ایک نئے طرز کی رومانیت ہونی چاہئے ایک انقلابی رومانیت»

سویت ادیبوں کی اس انجمن کے قیام سے ہر چند داخلی گروہ بندی اور چپقلش کسی حد تک ختم ہو گئی لیکن مرکزی حکومت کا اختیار ادبی و شعری تخلیقات پر بڑھ گیا۔ ۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۹ء روس کی ادبی مشین مختلف معاشی منصوبہ بندیوں اور کمیونسٹ پارٹی کے سیاسی مقاصد کی ترویج کرتی رہی اور اس قسم کے نعرے ادب میں بلند ہوتے رہے : «شاعری میں پنج سالہ منصوبہ بندی»، «شاعری ایک ذمہ دار معاشرتی مزدوری ہے»، «بالشویک تخلیقی محاذ»، «شاعرانہ شاگ ٹروپ»

Ily Selvinsky جیسا ذہین شاعر اپنے رفیقوں سے یوں خطاب کرتا ہے :

ایک لمحہ فرصت اور مرمتِ اعصاب کے بعد

کسی کارخانے کے مانند پھر آغازِ کار ہو !

»کار گاہ شعر و ادب« (ٹریڈری ورکشاپ) کے منصوبے بنائے جانے لگے جہاں نقشبند دیگر کارخانوں کی طرح ہونی چاہئے۔ یہ تجویز کی جانے لگی کہ کتابوں کی »پیداوار« کپڑے اور آہن کی پیداوار کی طرح ایک منصوبہ کے تحت ہونی چاہئے۔

اسٹالن کے عہد کی ادبی تاریخ شاعروں اور ادیبوں کی بربادی اور خودکشی کی ایک طویل داستان ہے۔ صرف وہ فنکار آبرودار رہے جنہوں نے کمیونزم کو مکمل طور پر قبول کر لیا تھا اور A. Fadeev کے الفاظ میں یہ کہہ سکتے تھے۔

»ہمارے یہاں پارٹی اور ادب دونوں ایک اور صرف ایک مقصد کے تابع ہیں« ۱۹۴۰ع کے قریب جب روس دوسری عالمی جنگ کے شعلوں میں کودتا ہے تو پہلی بار ہمیں مختلف اور سچے ادبی شاہکار عرصہ کے بعد ملتے ہیں۔ جنگ نے روسی قومیت کے جذبہ کو دل کی گہرائیوں سے طلب کیا اور شاعر نے پھر ایک بار خود میں ڈوب کر تخلیق کی کوشش کی۔

مارکسی نظریۂ ادب کا وہ عملی مظہر جو ۱۹۲۰ء تا ۱۹۵۳ء کے روس میں ملتا ہے سخن نگاری کے دو پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے : پہلا یہ کہ تخلیق شعر مقصدی ہونی چاہئے، اور دوسرا یہ کہ شعر نگاری کو ریاست کے ایک حربے کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے۔ علمی نقطۂ نظر سے یہاں کئی دقتوں کا سامنا پڑتا ہے۔ جس طرح جمالیاتی اقدار کے پرستار »شعر محض« کی تخلیق پر زور دیتے ہوئے شاعر کو سماج سے کسی قدر بے نیاز کر دینا چاہئے ہیں، مارکسی نقطۂ نظر شاعر کو دوسری سمت میں ڈھکیل کر لے جانا چاہتا ہے۔ یہ کشمکش بعض اوقات المناک حزیہ پر ختم ہوتی ہے۔ مذکورۃ بالا دور میں جسقدر روسی شاعروں اور ادیبوں نے خودکشی کی ہے اس کی نظیر کسی دوسرے ملک کے ادب میں مشکل سے ملے گی۔ ایک اور تضاد جس سے روسی شاعر اس وقت دوچار ہے یہ ہے کہ اشتعالی نظام ابھی تک خود روس میں قائم نہیں ہوا ہے اور خاص طور پر سرخ انقلاب کے فوری بعد تو ادبی فورم پر ہر قسم کے نقطۂ خیال کے ادیب جمع تھے اسلئے اکثر ادیبوں کی ازسرنو تہذیب و تربیت ضروری تھی۔ سوویت نظام حکومت کی طرح ادب کی دنیا میں بھی ڈکٹیٹر تھے۔ شاعر جو فطرتاً آزاد مرد ہوتا ہے باوجود سیاسی عقائد کے، زنجیر کی گرانباری کو محسوس کرتا رہا۔ اس میں شک نہیں کہ آج سوویت یونین میں ادیبوں کو جسقدر مراعات حاصل ہیں اور حکومت جس طرح ان کی دیکھ بھال کرتی ہے کسی جمہوری ریاست میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن اس میں شک ہے

گہ شاعر ہر لحظہ کے ذہن کو محسوس نہیں کرتا ہوگا اور بالخصوص اس کا سابقہ اس ازلی دشمن سے نہ رہتا ہوگا جسکا نام نقاد ہے اور جو فکری سطح پر ایک مخصوص عقیدے سے مسلح ہوکر شدت کر سکتا ہے۔ چنانچہ اس عہد کے روسی ادب میں اس قسم کی کشمکش کی کئی داستانیں ملتی ہیں جہاں صاحب سیف و قلم نقاد نے شاعر کی شخصیت اور شہرت کو تہ تیغ کر ڈالا ہے۔

شاعر یقیناً ایک «سیاسی جانور» ہوتا ہے لیکن وہ سماج کے تقاضوں کو اپنے انداز میں پورا کرنا چاہتا ہے۔ وہ اپنا ہدایت نامہ خود مرتب کرتا ہے۔ وہ کسی خاص تصوراتیات کو خون میں حل کر کے تخلیق شعر کر سکتا ہے لیکن اگر کیمیائے شعر کے اس عمل میں ایک ناؤ کی بھی کمی رہ گئی تو مسِ خام کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ روسی سیاسی نظام اس دور میں سرکاری منتظمین اور سیاسی اہلکاروں کے شکنجے میں آچکا تھا۔ ایک «نیا طبقہ» نئے قسم کے حقوق کا مالک بن بیٹھا تھا۔ مارکسزم کی، مصالح اور وقت کے لحاظ سے مختلف تعبیریں کی جاتی رہی ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے «مرکزی ہدایت» کا پابند ہوکر شاعر کس طرح اعلیٰ ادب کی تخلیق کر سکتا تھا۔ مقام مجبوری ایک ایسا بھی آتا ہے جب کہ مایاکوفسکی جیسا شاعر پروپیگنڈے کو فخریہ انداز میں شاعری کا نام دیتا ہے اور اپنی بیشتر صلاحیت اور وقت، اشتہار بازی میں صرف کر دیتا ہے۔

جمالیاتی اقدار بلاشبہ عمرانیات کے عمل اور ردعمل سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ضروری نہیں کہ یہ ہمیشہ ان کے تابع ہوں۔ مارکس نے بھی اس کا اپنی تحریروں میں ایک بار ذکر کیا ہے؛ لیکن تاریخ شعر بارہا اس قسم کی مستثنیات سے گزر چکی ہے۔ اس لئے تاریخ شعر اور تاریخ ہمیشہ و سیاست کے فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہئے۔ جدید تنقید اس فرق کو بھول جاتی ہے کہ عمرانی اور سیاسی زندگی کی تاریخ زبردست دھلرا ہے لیکن اسی کے بطون میں تاریخ فن و شعر کی وہ رو بہتی ہے جو باہمہ ہوکر بے ہمہ رہتی ہے۔ اسلئے کسی فن پارے پر تنقید کرنے وقت فنی اقدار کا استنباط اور استخراج اسی دھارے اور اسکی روایات کی روشنی میں کرنا چاہئے۔

عمرانی نقطہ نظر سے شعر، سماج سے چار قسم کے رشتے استوار کر سکتا ہے:

(۱) ہم آہنگی (۲) علیحدگی (۳) مخالفت (۴) مطابقت یا تابعداری
سویت نظام حکومت میں مقصد ہم آہنگی ہے لیکن درحقیقت شکل تابعداری کی ہے۔ استائن کے عہد میں مخالفت ناممکن تھی، علیحدگی ناقابل برداشت۔ اسلئے مطابقت اور

تابعداری انجام کار رہی۔ تابعداری کی یہ داستان کی لحاظ سے افادیت سے ملو، مگر فنی لحاظ سے عبرتناک رہی ہے۔ یہ بات ابھی تک یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ اشتراکی سماج میں شعر »ہم آہنگی« کی منزل تک پہنچ چکا ہے۔ خروشچیف کی آزاد خیالی سے اسکی توقع تھی لیکن اگر ایسا ہوتا تو شاید پیسٹرناک کے آخری ایام ذہنی کرب و آلام میں بسر نہ ہوتے۔

جمہوری سماج اور شعر :

اشتراکی معاشرہ کے برعکس سماجی تنظیم کی دوسری قسم جو آج دنیا کے نصف سے زائد ممالک میں پائی جاتی ہے جمہوری نظام حکومت و معاشرت ہے، جس کے دائرے میں امریکی سرمایہ داری کے دوش بدوش برطانیہ، ناروے، سویڈن اور ہندوستان کی فلاحی ریاستیں پائی جاتی ہیں۔ نظام معاشی کے اختلافات کے باوجود جمہوری سماج میں شاعرانہ انفرادیت اور فنکار کی ریاست کے کنٹرول سے آزادی کے تصورات دنیا کے اس حصے میں عام اور مشترک ہیں۔ ہر صورت میں شاعر کو ریاست اپنے ہاتھوں میں »حرب« کے طور پر استعمال نہ کرنا چاہتی ہے اور نہ کر سکتی ہے۔ شاید اسی لئے شاعر کی وہ اسقدر پاسداری بھی نہیں کرتی جسقدر اشتراکی سماج میں کی جاتی ہے۔ شاعر اس پُرپیچ نظام میں اپنا مقام اور منصب خود متعین کرتا ہے اسی وجہ سے ادب اور سماج کے باہمی روابط اس معاشرہ میں مخالفت کے بھی ہو سکتے ہیں، علیحدگی کے بھی اور ہم آہنگی کے بھی۔ ہندوستان ہی کی مثال کو سامنے رکھتے تو شاعر اور ریاست کے باہمی روابط میں ایک دلچسپ یوقلمونی نظر آئے گی۔ ترقی پسندی کے پلیٹ فارم سے »کانگریسی سوشلزم« اور جمہوریت کو کسقدر مشتبہ نگاہوں سے دیکھا گیا ہے اور ہمارے بیشتر ادیبوں نے ایک مخالفانہ رویہ اختیار کیا ہے۔ کچھ حساس شاعروں نے علیحدگی کو ترجیح دی ہے : بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے کانگریس کے نصب العین کا پرچار اپنی شاعری میں کیا ہے۔ اکثر اوقات ریاست نے ان کے وظائف بھی مقرر کیے ہیں۔ یہ تنوع براہ راست جمہوریت اور اسکے قائم کردہ جمہوری معاشرہ کی دین ہے ورنہ ہندوستانی ادیبوں کا اسقدر بڑا گروہ غیر جمہوری حکومت کے مقابلے میں مخالفانہ نقطہ نظر اختیار نہیں کر سکتا تھا۔ جمہوری سماج میں دو خدشے ہمیشہ رہتے ہیں اور اس معاشرہ میں تقریباً ہر زبان کا ادب ان راءوں سے گزرا ہے۔ پہلا خدشہ اس شدید

انفرادیت پسندی کا ہوتا ہے جو بدترین قسم کی سرمایہ داری کو جنم دیتی ہے۔ اسکی سب سے اچھی مثال انیسویں صدی کے رُبِعِ آخر کی امریکی سرمایہ داری ہے جسکے نام سے خود آج کی امریکی نسل بیزار ہے اور وہاں کے بہترین دماغوں کی یہ کوشش مسلسل جاری ہے کہ امریکی سرمایہ داری کو انسانیت دوستی سے آشنا کیا جائے۔ ادبی سطح پر یہ غالی انفرادیت جنسیات یا ایہام کے پیرایہ اظہار میں الجھ کر رہ جاتی ہے۔ فرانسیسی، انگریزی اور امریکی ادب کے قافلے اس صدی کے آغاز میں ان رہ گزاروں سے بھی گزر چکے ہیں۔ دنیاے شعر میں اجتہاد و تقلید کی یہ دلچسب داستان بھی بار بار دہرائی گئی ہے کہ جب ایک قسم کی طرزِ سخن یا ادبی تحریک پیرس میں ختم ہو چکتی ہے تو لندن میں اُس کا آغاز ہوتا ہے اور جب لندن میں وہ خاتمہ پر موتی ہے تو ہندوستان اسکا علم اٹھاتا ہے اور میراجی جیسے شاعر اپنی انفرادیت کے لئے اس میں راہ فرار ڈھونڈتے ہیں۔ اردو شاعری میں «تلوار کی دھار چلی» یا «رم جہم رم جہم» کے لاشعوری استعاروں اور لفظی جھونکار کا بھی ایک دور رہا ہے لیکن بہت جلد لوگ اس سے بدمزہ ہو کر «ہم آج بلغار کر رہے ہیں» اور «ماراے ساتھی جانے نہ پائے» سے لطف اندوز ہونے لگتے ہیں: حالانکہ سچی شاعری نہ جنسیاتی دلدل میں پنتی ہے، نہ چیستان گوئی میں اور نہ نعرہ بازی میں۔

دنیاے شعر میں جمہوری سماج کے امتیازی نشانات، شاعر کی آزادی، اس کی انفرادیت اور تنقیدی بصیرت ہے۔ وہ موضوع و ہیئت دونوں پر اختیار رکھتا ہے۔ سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ سیاست اور پارٹی بندیوں سے اوپر اٹھ کر اور علیحدہ ہو کر اپنے شخصی اور ذاتی تاثرات کا فنی پیرایہ میں اظہار کر سکتا ہے۔ یہ علیحدگی اس کی تخلیقات میں خلوص اور شدتِ تاثر بن کر نمودار ہوتی ہے جس سے اختلافات ممکن ہے لیکن جس سے غیر متاثر رہنا ناممکن ہے۔ چنانچہ برطانیہ، امریکہ یا فرانس میں شاعر پر سیاسی جماعتوں کے چپے چسپاں نہیں کئے جاسکتے۔ اگر وہ کسی پارٹی سے تعلق رکھتا بھی ہے تب بھی اس کا اسکے پروگرام سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہونا ممکن نہیں۔ اس کی حیثیت ہمیشہ ایک نقاد کی رہتی ہے۔ وہ اپنی آزادی کو ضمیر و اخلاق کی سیکڑوں بندشوں میں جکڑا ہوا پاتا ہے۔ اس کی اخلاقی جرأت محض اقبال جرم یا اعتراف کی شکل اختیار نہیں کرتی بلکہ سماج کے نازیبا پہلوؤں پر ایک وار بن جاتی ہے۔ یہ دلچسب حقیقت ہے، جب کہ اشتراکی سماج کی تاریخ شعر و ادب، مارکس، اینگلس اور لینن کے ارشادات، پارٹی کی ہدایات، ادبی انجمنوں کی تجاویز یا سیاسی لیٹروں کے

خطبات استقبالیہ پر مشتمل ہے، جمہوری معاشرہ کی تاریخ شعر اپنے تنوع اور گونا گوں فکری سطحات کی وجہ سے سر پر آوردہ ادبی اشخاص کی کارگزاریوں کی سرگزشت کے طور پر ہمارے سامنے آتی ہے۔ اشتراکی معاشرہ کی تاریخ شعر اگر صرف ایک تحریک کی داستان ہے تو جمہوری سماج کی تاریخ ادب میں بے شمار تحریکات کے سررشتے گہرے ہوئے ملتے ہیں۔ یہ روایت اور بغاوت کے مسلسل عمل اور رد عمل سے ترتیب پاتی ہے اور اس میں فکر و فن کے تمام تجربات ملتے ہیں۔

اشتراکی اور جمہوری معاشرہ کی فنی تخلیقات کا موازنہ کرنے وقت ان کے اثرات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ ہر انقلاب ایک خاص مطمح نظر لے کر اٹھتا ہے اور قبل اس کے کہ اس کا سیل ختم ہو وہ سی راہوں پر بھٹک جاتا ہے، مثلاً انقلاب فرانس نے نیپولین کی آمریت کو جنم دیا۔ برطانوی جمہوریت نے استعماریت کو استحکام پہنچایا، بیٹھ اسٹالن کی پرولتاری آمریت ایک حد تک انقلاب روس کے بنیادی تصورات کی شکست پیش کرتی ہے۔ در اصل انسانی مساوات محض معاشی مساوات پر قائم نہیں کی جاسکتی۔ سیاسی مساوات (جس کی ضمانت صرف جمہوری سماج کرتا ہے) اس کے لیے اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ معاشی آزادی۔ اسی لیے انسانیت کو تلاش در حقیقت اس نقطہ توازن کی ہے جہاں مساوی تقسیم دولت کے دوش بدوش مساوی تقسیم طاقت بھی ہو۔ امریکی اہل فکر اپنی سرمایہ داری کو مسلسل انسان دوست بنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ جب کہ خروشف کے 'آمریت کے خلاف رد عمل سے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ روسی آمرانہ نظام کو جمہوریت سے آشنا کرائے گا۔ مقاصد کے لحاظ سے دونوں معاشروں میں انسان کی فلاح و بہبودی پیش نظر ہے۔ دونوں میں قومیت کا محدود جذبہ پوشیدہ خطرہ ہے۔ دونوں کو کالے پیلے کے فرق سے بلند ہو کر سیاست کو عالمی سطح پر لے جانا ہے۔ دونوں کو اس حقیقت تلخ کا مقابلہ کرنا ہوگا کہ عالمی سطح پر سفید قوم کا اقتدار ختم ہو کر رہے گا۔

اگر جمہوری سماج بعض اوقات بدترین قسم کی معاشی تفریق اور استعماریت کو پیش کرتا ہے تو اشتراکی سماج کی ریاستی تنظیم میں بھی سیاسی مساوات کا تصور عطا ہو جاتا ہے۔ خروشف کی رپورٹ کے مطابق اسٹالن کی جابرانہ آمریت میں روس پر یہ دور گزر چکا ہے۔ اشتراکی سماج شاعر کو اعلیٰ منصب عطا کرتا ہے، ہر ممکن طریقے سے اس کی کفالت کرتا ہے لیکن یہ سماج شاعر سے مطابقت کا خواستگار رہتا ہے۔ جمہوری معاشرہ میں خوش قسمتی سے کوئی ادیب یا شاعر سرمایہ دار نہیں ہوتا، اس کا

تعلق عام طور پر متوسط طبقات سے ہوتا ہے اس لئے وہ بیشتر سماج کے نقاد کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ امریکہ کے این دین کے سماج میں ہر چند شاعر یا اہل علم کو بہت زیادہ فارغ البالی یا اہمیت حاصل نہیں لیکن خالص انسانی یا عالمی نقطہ نظر سے انہیں لوگوں میں دنیا کے بعض بوقین دماغ اور حساس ترین دل مل جاتے ہیں۔ اسکے برعکس اشتراکی سماج میں جہاں شاعر کے منصب کی ضمانت ریاست کرتی ہے اور معاشی اعتبار سے بھی اسکی جیبیں اس پاس کے رینگنے ہوئے انسانوں کی نسبت زیادہ پُر ہوتی ہیں؛ جہاں ان کی نوآبادیاں قائم کردی گئی ہیں، دیہی آرام گاہیں میسر ہیں تاکہ ہنگامہ شہر سے دور جا کر مصروف فن ہو سکیں، مختصر یہ کہ جہاں وہ یقیناً کارخانہ کے مینیجروں، پارٹی کے کارکنوں اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے ماہرین کے مانند خوشحال طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ریاست کے حربے کے طور پر استعمال کیے جانے پر مجبور ہیں۔ یہ استفسار طلب ہے کہ موجودہ روسی شاعر نے کہاں تک اپنے سماج سے ہم آہنگی حاصل کر لی ہے۔ شب و روز ادبی عروج و زوال کی جو داستانیں بیرونی دنیا تک پہنچتی رہتی ہیں ان سے بعض اوقات یہ شبہ ہوتا ہے کہ عام مطابقت کے ماحول میں کوئی خلش، کوئی کھٹک جہاں نہاں باقی رہ جاتی ہے۔ ادبی انجمنوں کا کنٹرول، اہل سیاست کے استقبالیہ خطبے اور ادب میں ان کا تداخل اس امر کی جانب مزید اشارہ کرتے ہیں۔

خلاصہ :

جیسا کہ اس باب کے شروع میں ہم اشارہ کر چکے ہیں شعر و فن کی سماجی بنیاد مسلم ہے۔ امریکی فلسفی ڈیوی کی مبرکہ الارا تصنیف »فن بحیثیت تجربہ« کا لب لباب یہی ہے کہ فن کو زندگی سے قریب تر لایا جائے۔ اسلئے جمہوری سماج کی تخلیقات یا فکر پر »آرٹ برائے آرٹ« اب محض تہمت رہ گئی ہے۔ عمرانیات کے بڑے فرانسیسی عالم سی۔ لالو نے بھی اس بات پر زور دیا ہے کہ فن کا کلی تصور صرف اس وقت قائم کیا جاسکتا ہے جب کہ اسکی اقدار منزل بہ منزل زندگی کے عام تجربات سے مرتب کی جائیں۔ چونکہ ابتدائی تجربہ سماجی زندگی سے شروع ہوتا ہے اسلئے لالو کے خیال میں نظریہ شعر مرتب کرنے وقت ہمیں شاعر کے نفسیاتی اور عمرانی حالات پر نظر رکھنی پڑے گی۔ یہ حالات سیاسی، مذہبی، خاندانی اور تعلیمی ہر قسم کے مواد پر حاوی ہوتے ہیں۔ لیکن ہماری تحقیق فن کے حدود میں قدم اسوقت رکھتی ہے جب ہم

جمالیاتی اقدار اور فنِ تکنیک کا جائزہ لیں۔ ادبی نقاد کی نظر مذکورہ بالا بنیادی دائروں سے گزرتی ہوئی جب جمالیاتی اقدار کے دائروں میں داخل ہوتی ہے تو اسکا اصل میدان شروع ہوتا ہے۔ اس طرح جمہوری سماج کے دو بڑے مفکرین اور ماہرین جمالیات اس بات پر متفق ہیں کہ شعر کو زندگی اور سماج سے مفر نہیں۔ اس بارے میں اشتراکی سماج کے مفکرین میں اور ان میں تطابق پایا جاتا ہے۔ سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کون سا سماج؟

شعرو فن کے بارے میں مذکورہ بالا اشارات «شعر محض» کے پُر فریب اور خطرناک تصور کے برعکس سماج اور جمال کا ایک ایسا توازن پیش کرتے ہیں جس میں عمرانی اثرات کی گنجائش رہتی ہے۔ مزید برآں شاعر کی ذات اور سیاسی تقاضوں کے درمیان حد بندی بھی ہو جاتی ہے۔ تخلیق کے لئے شاعر کی انفرادیت اور آزادی از بس ضروری ہے۔ لیکن یہ آزادی سماجی ذمہ داریوں اور تقاضوں کے پیش نظر بے مہار نہیں ہو سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح مطلق انفرادیت کا تصور ناممکن ہے اسی طرح مطلق اشتراکیت بھی ناممکنات میں سے ہے۔ فرد و جماعت دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہوئے ایک دوسرے کا سہارا اور ضمیر بن جاتے ہیں اور انہیں کے عمل و رد عمل سے تمام اقتدار مطلقہ کا تعین ہوتا ہے۔ جس طرح شدید انفرادیت خود بینی میں تبدیل ہو جاتی ہے اشتراکیت کا انجام بھی سپاٹ یکسانیت ہو سکتا ہے۔ شاعر کو ہر صورت میں سماج کا ذمہ دار فرد بننا پڑے گا۔ اس کا یہ بھی فرض ہوگا کہ وہ اپنے فن کے ذریعے سماج کی آرزوں کی توسیع کرے۔ لیکن شاعر یہ اسی وقت کر سکتا ہے جب وہ سماجی فرائض کو اپنے ضمیر کا جزو بنالے اور اپنی نظر کے تیکھے پن کی حفاظت کر سکے۔ یہ فرائض اسکے ضمیر کا جزو کسی قسم کے دباؤ یا سیاسی جماعتوں کے ہدایت ناموں سے نہیں بن سکے، بلکہ سماج کے ان زبردست تعلیمی، اخلاقی اور مذہبی روایات و اقداروں سے بتتے ہیں جن سے کسی فرد بشر کو مفر نہیں۔ اگر شاعر محسوس کرتا ہے کہ انسان کو انسان کے ساتھ انصاف کرنا چاہئے، وہ اگر اس بات کا احساس رکھتا ہے کہ نا انصافی، معاشی ظارت گری، اقوام غالب کی تجارتی لوٹ کھسوٹ، نسل پرستی، غلامی، ظلم، غرض کہ ہر قسم کے شر کے خلاف احتجاج کرتا ہے تو وہ ایسا کرے گا اور فن کی اقدار کے ساتھ کرے گا۔ لیکن اگر ان اقدار کے لئے خود اسکے دل میں ایک موج موجزن نہیں تو وہ سراسر خطابت اور نعرہ بازی کی شاعری کرے گا، لفاظی کرے گا، ایک ایسے زہرناک قسم کے

سفر کا شکار ہو جائے گا جو اسکی متضاد اور دو نیم شخصیت کی سب سے بڑی علت بن جاتی ہے۔
 مذکورہ بالا کی تلخیص کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ معاشیاتی تاریخ
 کی رو میں کئی قسم کی تاریخوں کے سلسلے رواں دواں ہیں۔ من جملہ ان کے
 تاریخ فن بھی ہے جو اس بڑے سیل میں اپنی روایات کے تسلسل کو قائم رکھتی ہے۔
 یہ کوتاہ نظری ہوگی اگر اسکی تجرید کی جائے لیکن دوسری طرف اسکی وجود سے
 انکار کرنا یا ہر لحظہ اسے معاشیاتی تاریخ کی رو کے تابع سمجھنا اس سے بھی بڑی غلطی
 ہوگی۔ تاریخ فن کی یہ رو کسی حد تک مجبور ہے۔ لیکن اسکو فاعل مختار بنانا عین
 عظمت انسانی ہے۔ جمہوری سماج انفرادیت کا احترام اور اسکی تہذیب کرتے ہوئے اسی
 بات کے لئے کوشاں ہے۔ اسکے ارتقا کے چند اپنے اصول ہیں۔ تاریخ انسانی میں اکثر
 ایسے مقامات آتے ہیں جب صاحبان فن سماج سے اکتا کر ایک قسم کے جمالیاتی فلسفے
 میں پناہ لیتے ہیں اور حقایق زندگی کی جانب سے شترمرغ کی مانند آنکھیں بند کر لیتے
 ہیں۔ پیٹر اسکی سب سے اچھی مثال ہے۔ اسکے برخلاف ایسے دور بھی آئے ہیں جب
 فن لطیف کو محدود اور وقتی اغراض کا آئینہ بنادیا گیا ہے۔ ازمنہ وسطیٰ کی بعض مذہبی
 تحریکات نے ایسا کیا ہے۔ آج سویت روس اور دیگر اشتراکی ریاستوں میں شاعر کو
 پارٹی کا مبلغ بنا دیا گیا ہے۔ شاعر حاجت مند ہوتا ہے، وہ اپنی حاجت روا کرنے کے
 لئے کبھی ذوق کی طرح بے جان قصائد لکھتا ہے اور کبھی »یہ دماغ« میر ہونے کے باوجود
 »چودا چائی« کے اشعار تصنیف کرتا ہے۔ وہ شہرت کا بھوکا ہوتا ہے اسلئے ہر انقلاب کا
 قیب بننا چاہتا ہے اسلئے کہ وہ انقلاب سے ذاتی شہرت حاصل کرتا ہے۔ (اردو میں
 جوش اسکی اچھی مثال ہیں)۔ لیکن ایسا کرنے وقت وہ اپنے اس منصب کو بھول جاتا ہے کہ اسکی
 ذلت تاریخ فن کے سلسلے کی ایک کڑی بھی ہے اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنا اس کا
 فرض ہے۔ وہ اپنے اس منصب کو فراموش کر دیتا ہے جس کی جانب اشارہ کارل شاپیرو
 نے ان الفاظ میں کیا ہے :

..... لیکن ایک شاعر، ایک سچے شاعر کا قدم ایک مہاتما کی
 طرح تاریخ سے باہر ہونا چاہئے۔ یہ امر واقعہ ہے، اسلئے کہ اگر
 وہ تاریخ کو شرف قبولیت بخشتا ہے تو اسکی زبان اس صداقت کے
 اظہار سے محروم کردی جائے گی جو اسکے سینے میں پوشیدہ ہے۔

اسلام میں اخلاقی فکر کی ابتدا

از

پروفیسر عمرالدین ، صدر شعبہ فلسفہ و نفسیات ،
مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

اسلام کی عمارت اخلاقی اصولوں پر قائم ہے ، اور اخلاقی روح اسلامی نظام حیات کے ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے ۔ اسلامی فقہ زندگی کے ہر پہلو پر حاوی اور اخلاقی قدروں کی حامل ہے ۔ اسلام حقیقت میں ایک اخلاقی دین ہے ، مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ قرآن و سنت نے اخلاقی فلسفہ بھی دیا ہے ۔ اخلاقی بصیرت اور عمل اخلاق اور شے ہے اور اخلاقی فلسفہ سے دیگر اسلامی تاریخ میں اخلاقی فکر کی ابتداء شروع کی چند صدیوں کے گذر جانے پر ہوتی ہے اور ایک سانہ سارے ہی بنیادی اور اہم مسائل اخلاقیات زیر بحث نہیں آتے ، بلکہ آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے مختلف مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر مفکرین اور فلاسفہ اسلام نے غور و فکر کیا ہے اور اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔ چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک اسلامی اخلاقیات کے تینوں مکاتب ، کلامی ، فلسفیانہ اور صوفیانہ اخلاق کے بنیادی تصورات مرتب ہو چکے تھے ، بعد کے آنے والوں نے ان بنیادوں پر اپنی اپنی عمارتیں تعمیر کی ہیں ۔ ذیل میں اسلامی اخلاقیات کا جو جائزہ پیش کیا جا رہا ہے وہ انہیں ابتدائی صدیوں تک محدود ہے ۔

اخلاق قبل اسلام :

اسلامی اخلاقیات کی ابتداء دوسرے علوم اسلامیہ کی طرح قرآن و سنت سے ہوتی ہے ۔ اہل عرب جن میں قرآن مجید اول اول نازل ہوا تھا تہذیب و تمدن کے ابتدائی مراحل میں تھے ، جن کے اخلاقی فضائل و مکالم کا تذکرہ یا تو ان کے اشعار میں ملتا ہے یا ان کے حکماء کے مختصر اور جامع کلمات میں ۔ ان فضائل کے تحفظ و اشاعت اور ان مکالم کی تعلیم و ترویج کا کام یا تو شاعر و خطیب انجام دیتے یا سردار قبیلہ اور

بزرگی خاندان - اور یہ کام عرب معاشرہ میں کچھ اس طرح ہو رہا تھا کہ ہر نووارد فرد ان قدروں کا انتہائی معتقد، عاشق اور علمبردار بن جاتا - کسی کو ان پر نہ نظر ثانی کی ضرورت محسوس ہوتی اور نہ اس کے لئے فضا ہی سازگار تھی - قبائلی عصبیت کی عظیم قوت ہر خیر و شر اور ہر صحیح و غلط کی یکساں حمایت کرتی تھی - ایک سادہ اور تمدن کے برے اثرات سے محفوظ قوم اپنے اخلاقی اقدار پر عمل کرنا چاہتی تھی، ان کی بنیادوں پر سوچنا، ان کے لوازمات اور مضمرات پر غور کرنا اور اپنے پیغاموں کی صحت اور عدم صحت پر تدبیر کرنا اس کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں آیا -

قرآن مجید کا اخلاق :

یوں تو قرآن مجید کے نزول سے کچھ پہلے ان قدروں کی طرف سے چند سنجیدہ افراد میں ایک بے اطمینانی پیدا ہو رہی تھی لیکن ان کا کوئی اثر معاشرہ پر مرتب نہیں ہو سکا تھا - قرآن مجید نے پہلی بار اس پرسکون سمندر میں موج پیدا کیا، انفرادی اور اجتماعی اخلاق کا جائزہ لیا اور ایک نئے فکر کی روشنی میں ان پر تنقید کی، عرب کے جموعہ اخلاق میں جو بات درست تھی اس کی تائید اور تاکید کی، اور جو غلط نظر آئی اس کی تردید فرمائی اور اس سے احتراز کو لازم قرار دیا، اور جن باتوں کی کمی تھی ان کا اضافہ کیا اور انہیں واجب ٹھہرایا - پروفیسر مارگولیتھ نے لکھا ہے کہ قرآن مجید نے مسلمانوں میں دو خوبیوں کو پروان چڑھایا ہے، ایک شجاعت اور دوسرے نظم اور ڈسپلن، اسی طرح میز (Mayers) نے اسلامی اخلاق کو فوجی اخلاق قرار دیا ہے، مگر ان باتوں میں صداقت کا صرف ایک جز ہے - ان حضرات نے حقیقت کے ایک ہی پہلو کا مشاہدہ کیا ہے - اس تصور کے بالکل برعکس گرونوباؤم (Grunebaum) نے اسلام کے انسانی انڈیل اور اس کے اخلاقی مکالم و فضائل کو شہری (civilian) تسلیم کیا ہے -

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید نے اخلاقی نظام پر گہرے، وسیع اور دیرپا اثرات مرتب کئے ہیں - اس کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے اخلاق کو قبائلی پابندیوں سے آزاد کر کے صحیح معنی میں عالمی اور آفاقی بنایا اور یہ کام خیال و تصور کی دنیا میں نہیں بلکہ واقعات کی دنیا میں انجام پایا - عرب کی اخلاقی قدروں کے پیچھے یا معاشرتی تحسین و تہذیب کی قوت کارفرمانہی یا ضمیر کی آواز - اسلام نے ان قوتوں سے بلند تر ایک نئے احساس ذمہ داری، ایک جاندار خوفِ آخرت اور ایک قوی جذبہ محبتِ الہی کو ابھارا - اس نے

اخلاقی زندگی کو تعلق باللہ کے ساتھ ایسا وابستہ کیا کہ ساری زندگی عبادتہ میں گئی۔
اخلاق و مذہب ایک دوسرے کے معاون اور شریک ہو گئے۔ توحید اور آخرت کے تصور
نے نگاہ کو خورد بینی کی وہ صلاحیت بخشی جو نفس کی تاویلات کے پردوں کو چاک
کرتی ہوئی دل کی گہرائیوں میں اُتر جاتی۔ اسلام نے اخلاق کو پوری زندگی پر وسیع
کر دیا۔ کوئی شعبہ زندگی ایسا نہ رہا، خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ملکی ہو یا بین الاقوامی
جس میں اسکی اخلاقی اسپرٹ یکساں طور پر جاری و ساری نہ ہو گئی ہو۔ قرآن مجید اور
بالخصوص سنت نے احسان کے مدارج کو ایسا بلند کیا اور مکالم و فضائل کی سطح کو
اتنا اونچا اُٹھایا جو عام انسانی اخلاق کے تصور میں بھی بمشکل آسکتا۔ خیر و شر کا
ایک ایسا متوازن تصور پیش کیا جس میں احساس، ہر جذبہ اور ہر خواہش کی یکساں
رہایت تھی، لذت و مسرت کے ساتھ فضائل و مکالم کی فی نفسہ مطلوبیت اور توقیر و احترام کا
شدید احساس بھی اس میں داخل تھا اور جذبہ کمال کی تسکین کے ساتھ فرض و ذمہ داری کا
گہرا شعور بھی شامل تھا۔ اس میں آخرت کی سعادت کے ساتھ دنیا کی کامیابی اور
نعمت بھی مضمر تھی۔

قرآن مجید نے جو اخلاقی نظام دیا ہے اسکی مکمل تشریح تو یہاں ممکن نہیں البتہ اسکے اخلاقی اصولوں میں سے چند مثال کے لئے بیان کیے جاتے ہیں، «والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ اور اعزہ و اقارب، یتیم و محتاج، ٲڑوسی اور رفیق سفر، مسافر اور غلام کے ساتھ اچھا برتاو کرو»۔ «اہل ایمان کی صفت یہ ہے کہ جب وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ تو اسراف کرتے ہیں اور نہ بخل بلکہ درمیانی راہ اختیار کرتے ہیں»۔ «اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے اعزہ اور اقارب پر خرچ کرنے کی تاکید فرماتا ہے ابو فحش، منکر اور زیادتی سے منع کرتا ہے»۔ «جو لوگ خوشحالی اور تنگی دونوں میں افضل کرتے ہیں، غصہ کو ضبط کرتے ہیں، عفو و درگزر سے کام لیتے ہیں انھیں اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے»۔ «ایمان لانے والوں کو حکم دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور صف اختیار کریں»۔ «کسی قوم سے عناد تمھیں عدل کی راہ سے نہ بٹکا دے»۔ «قسط و عدل پر قائم رہو»۔ «سارے مسلمان بھائی ہیں، اس لئے ان میں صلح و آشتی پیدا کرو اور اگر کوئی دو گروہ آپس میں جھگڑا کرلیں تو ان میں صلح کرا دو»۔ «تم میں سے خدا کی نگاہ میں افضل وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے»۔ پورا قرآن مجید ایسی ہی بلند اخلاقی تعلیمات

سنّت کا اخلاق :

قرآن مجید نے اخلاق کے جو تصورات دئے ان کی تفصیل حدیث نے پیش کی۔ سنّت نے قرآن مجید کے اشاروں کی وضاحت، اس کے کلیات کی تصریح، اسکے اصولوں کا عملی انطباق اور اسکے احکامات کی تشریح کی خدمت انجام دی۔ محمد رسول اللہ (اللہ کی رحمت ہو اس مبارک ذات پر) کی ذات ان تصورات کی واضح مثال اور ان مکارم و فضائل کی زندہ مجسمہ تھی، جس نے آپ کی صحبت سے فیض اٹھایا وہ انہیں اقدار کے رنگ میں رنگ گیا، مزدور اور کسان سے لے کر پولیس اور فوج، قاضی اور امیر سبھی ان فضائل کے علمبردار بن گئے۔

اس انسان عظیم کی زندگی کی ایک اچھی تصویر امام غزالی نے «احیاء العلوم» میں کھینچی ہے، یہ وہ آئینہ ہے جسکی قرآن مجید نے ان الفاظ میں تصدیق کی ہے :

«یشک تم عظیم اخلاق کے مالک ہو»۔

خدا کے رسول گہرے احساس بندگی اور بڑے ہی عجز و انکسار کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے عظیم دربار میں مکارم و فضائل کی دعا کیا کرتے تھے وہ بڑے ہی نرم دل، خاشع اور متواضع تھے، اس کے باوجود شیر کی طرح دلیر اور بلند حوصلے تھے، فرمایا کرتے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہوں، اور آپکی پوری زندگی اس دعوے کی تصدیق تھی۔ خود انتہائی خدا ترس اور انصاف پسند تھے اور اپنے پیروں کو خوف خدا، بنی نوع انسان کی خیر خواہی، ہمدردی و محبت، صدق و امانت، ایضاً عہد و تکمیل پیمان کی تلقین کرتے اور آخرت سے ڈراتے، اعمال کے احتساب پر ابھارتے، ذمہ داری کے احساس کو بیدار کرتے، پڑوسیوں کے حق کی ادائیگی، یتیموں سے محبت، کمزوروں کی امداد، مظلوموں کی دادرسی، فقیروں کے اطعام پر ترغیب اور غرضی اور غم، رضا اور ناراضی میں انصاف پر ثابت قدم رہنے کی تاکید کرتے، اسلام کی تعلیمات کو دوسرے انسانوں تک پہنچانے کی ہدایت فرماتے اور خود ہر کام میں اپنی مثال پہلے پیش کرتے۔

آپ کی زندگی سادہ تھی، بڑے قانع اور غنی القلب تھے، غذا معمولی ہوتی، جو کسی روٹی، کدو کا سالن یا چھوڑے۔ مگر اچھے کھانوں سے پرہیز نہ تھا، کسی چیز کو جسے کتاب اللہ نے جائز قرار دیا ہو اسے ترک نہ کرتے اور نہ حرام ٹھہراتے، ٹھہراتے

پانی کو اللہ کی نعمت سمجھتے ، عطر و خوشبو کا بھی اکثر استعمال کرتے ، اپنے جوتے اپنے ہاتھوں گانٹھ لیتے اور کپڑوں میں پیوند خود لگاتے ۔

ہر شخص سے مساوات کا سلوک کرتے ، کسی کو حقارت سے نہ دیکھتے ، آزاد ہو یا غلام ہر ایک سے یکساں محبت سے پیش آتے ، سلام کرتے ، تحفہ دینے اور ربط پیدا کرنے میں دوسروں پر سبقت کرتے ، ہر امیر و غریب کی دعوت یکساں قبول کرتے ، ہر شخص سے خندہ پیشانی سے ملتے ، تکبر اور خود بینی کا آپ کی سیرت میں شائبہ نہ تھا ۔ لوگوں کی زیادتیاں انگیز کرتے ، مگر کسی سے ذاتی معاملہ میں کبھی انتقام نہ لیتے ۔ انتہائی عالی ظرف تھے ، ظلم کا بدلہ عفو سے اور زیادتی کی جزا احسان سے دیتے ، پس ماندوں کی امداد کرتے ، یتیموں کی خدمت کرتے اور ضرورت کا سامان بازار سے لا دیتے ، مہمانوں کی ضیافت اور مریضوں کی عیادت کرتے اور ہر شخص کے دکھ درد میں شریک ہوتے ، انسان کی خیر خواہی کو دین قرار دیتے ۔ فرمایا کہ تم میں سے کوئی اس وقت تک سچا مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لئے وہی نہ چاہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے ، یہ اصول اسلامی اخلاق کا سنگ بنیاد ہے ۔

خدا کی نصرت میں کامل یقین رکھتے ، ہر آزمائش میں صابر اور ثابت قدم رہتے ، اپنے اصولوں کی صداقت پر ایسا اذعان تھا کہ کسی بھی سمجھوتے کے لئے تیار نہ ہوئے ، اگرچہ بارہا اس کی نوبت آئی ۔ باطل کے مقابلہ میں ہمیشہ سینہ سپر رہے اور ظلم کے مقابلہ میں کبھی ہمت نہ ہاری ۔ مظلوم کی حمایت اپنا فرض اور ظالم سے انصاف طلبی اپنا شعار سمجھتے ۔

آپ بیک وقت ایک شفیق باپ ، ایک محب خاوند ، ایک بہترین معلم ، ایک بصیرت مند مری ، ایک ہرجوش داعی ، ایک عظیم قائد ، ایک پُرہیبت امیر ، ایک ماہر سیاست داں ، ایک تجربہ کار سپہ سالار ، ایک باند حوصلہ فاتح ، ایک انصاف پسند قاضی ، ایک دیانت دار مفتی ، ایک فصیح و بلیغ خطیب ، ایک بصیر و مستبصر حکیم ، ایک فقیر بے نوا اور ایک شاہ پر جلال تھے ، غرض کہ آپ اپنی ذات میں ایک امت تھے ،

اسلام نے جو آئیڈیل پیش کیا یہ بیان اس کی ایک غیر مکمل تصویر ہے ، آپ کی ذات بہت بلند اور بڑی مثال تھی ، اس نمونہ اور اس مثال کے علاوہ قرآن و سنت نے دو چیزیں اور دیں ، ایک اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ جو آیات قرآنی یا احادیث نبوی کی شکل میں مکتوب یا غیر مکتوب تھا ، دوسری چیز وہ اخلاقی بصیرت تھی جو رسول اللہ کی

نگرانی اور قرآن مجید کی تیس سالہ تربیت کے نتیجہ میں مسلمانوں میں پیدا ہو گئی تھی۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ اخلاقی ضوابط کا وہ جز جو غیر مکتوب تھا قلمبند ہو رہا تھا اور اخلاقی بصیرت صحابہ کے زیر تربیت افراد اور جماعتوں میں پیدا ہو رہی تھی۔ انہیں دونوں چیزوں سے کام لے کر بعد میں جتنے مسائل مسلمانوں کو پیش آئے ان کا حل انہوں نے تلاش کیا۔ ابتدائی دو صدیوں کے فقہاء نے انہیں دونوں چیزوں کی مدد سے اسلامی معاشرہ اور افراد کے لئے زندگی کے مختلف مسائل میں بروقت رہنمائی کی۔ قرآن و سنت نے ایک ضابطہ اخلاق دیا لیکن کوئی فلسفہ اخلاق نہیں دیا مگر فلسفہ اخلاق کی بنیادیں قرآن و سنت میں ملتی ہیں، ان بنیادوں پر اخلاق کی تعمیر کا کام زمانہ کی ضروریات کے تحت ہوتا رہا لیکن موجودہ دور میں چند صدیوں سے ان بنیادوں اور اصولوں کو دور حاضر کی اصطلاحات اور تصورات کے مطابق سمجھنے اور سمجھانے کا کام نہیں ہوا ہے۔

اخلاقی فکر کا پس منظر:

صحابہ کے دور میں جب اسلام عرب سے نکل کر ایران، عراق، شام اور مصر میں پہنچا تو مختلف اسباب نے اخلاقی فکر کو حرکت دی۔ جو لوگ تھے تھے اسلام میں داخل ہو رہے تھے وہ ان اخلاقی سوالات کا اسلام میں جواب تلاش کرنا چاہتے تھے جنہوں نے صدیوں ان کے اور ان کے آباء کے ذہنوں کو پریشان کر رکھا تھا، پھر اپنے دین میں خلوص اور اپنے عقائد میں یقین پیدا کرنے کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ نئے افراد دین کو اور اسکے اخلاقی ضوابط اور ہدایات کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ جو مذاہب اسلامی آبادی میں مامون تھے وہ اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لئے مدافعتی جدوجہد کر رہے تھے اور اس کوشش میں اسلام کی اخلاقی ہدایات کے بارے میں سوالات اور شبہات پیدا کر رہے تھے۔ بنی امیہ کے دور کے اختتام اور عباسی دور کے شروع میں یونانی فلسفہ اور علوم کی جو اشاعت ہوئی اس نے اخلاقی مسائل بھی اُٹھائے اور ان پر سوچنے کی تحریک بھی کی، مگر فوری طور پر جن حالات نے ایک اخلاقی مسئلہ پیدا کر دیا اور سارے سوچنے والے ذہنوں کو متوجہ کر لیا وہ سیاسی تھے۔ بنی امیہ نے اپنا اقتدار مستحکم کرنے، بغاوتوں کو سختی سے فرو کرنے اور مخالفت کا خاتمہ کرنے کے لئے جس ظلم و سفاکی کا ثبوت دیا اس نے دلوں کو لرزا دیا اور فقر و غم کے جذبات

جھڑکا دئے۔ بنی امیہ نے ان اعمال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے اور غالباً اپنے ضمیر کی ملامت سے بچنے کے لئے جبریت کا عقیدہ عام کرنا شروع کیا یعنی یہ خیال پھیلانا شروع کیا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ہر شے، ہر فعل و عمل پر حاوی ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے برا ہو یا بھلا وہ سب اسی کی طرف سے ہوتا ہے، انسان اسکے ہاتھ میں ایک کلہ پتلی ہے، اعمال کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوتی۔

یہ خیال جب بصرہ میں پہنچا اور لوگوں نے حضرت حسن بصری سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے جواب میں کہا۔ »ظلم و تشدد خدا کی طرف سے نہیں ہوتا، وہ منکرات و خواہش کا حکم نہیں دیتا، اس کی ذات ہدایت کا سرچشمہ ہے۔ خطاکاری کی ذمہ داری انسان کی اپنی ذات پر ہے۔« قدرت کے اس تصور کو علم کرنے کا کام معبد الجہنی اور اُسکے شاگردوں نے انجام دیا اور بنی امیہ کے کتاب کے شکار ہوئے۔

جبریت اور قدرت کے دونوں داعی اپنے خیال کی تائید کے لئے قرآن و حدیث پیش کرتے، اگرچہ یہ مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہ تھا لیکن حالات نے اسے از سر نو زندہ کیا اور اس کو اہم بنا دیا، خود قرآن مجید نے مشرکین کا وہ استدلال نقل کیا ہے جو وہ اپنے شرک پر ثابت قدم رہنے اور تحلیل و تحریم کے آبائی ضابطہ کی پابندی کے لئے بطور جواز پیش کرتے، وہ کہا کرتے اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا، اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ہی لہراتے، مگر قرآن مجید نے خدا کی مشیت اور قدرت مطلقہ سے یہ استدلال صحیح قرار دیا اور جواب میں فرمایا کہ »ایسی ہی باتیں بنا کر ان سے پہلے کے لوگوں نے بھی حق کو جھوٹا یا ہے، یہاں تک کہ آخر کار ہمارے عذاب کا مزا انہوں نے چکھ لیا۔ ان سے کہو کہ کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے ہمارے سامنے پیش کر سکو، تم تو محض گمان پر چلتے اور نری قیاس آرائیاں کرتے ہو« (سورہ انعام)

قدر و جبر کے دونوں ہی فریقوں کو اس مسئلہ کے حل میں دشواری کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے تو اسے اپنے اعمال کے ارادہ اور کرنے کی آزادی ہونی چاہیے۔ لیکن کیا پھر اس سے قدرت خداوندی کی تحدید لازم نہیں آتی؟ بعد اگر قدرت خداوندی کو محدود نہ کیا جائے اور سارے افعال، خواہش کو اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی طرف منسوب کر دیا جائے تو کیا اس صورت میں انسان کی ذمہ داری ختم نہیں

ہوجاتی؟ اور کیا اعمال پر آخرت کی باز پرس خلاف عدل نہیں قرار پاتا؟ دراصل اللہ تعالیٰ کوئی کام عدل کے خلاف نہیں کرتا۔

اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلقہ کو اس کے عدل و انصاف سے ہم آہنگ کرنے کا سوال ایک اور مسئلہ میں پیدا ہوا۔ ایک فریق نے کہا کہ اللہ تعالیٰ معصوموں کو عذاب نہیں دیتا اس لئے کہ وہ عادل ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ بات کہ بہت سے معصوم مختلف مصائب اور آلام کے شکار ہوتے ہیں، مشاہدے کی چیز ہے اور یہ آلام خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ کے تحت ہوتے ہیں، نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ معصوموں کو بھی عذاب میں مبتلا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ کیا یہ اللہ تعالیٰ کے عدل کے خلاف نہیں؟ اس گروہ نے جواب دیا کہ نہیں یہ ظلم نہیں ہے، اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے وہ سراسر عدل ہوتا ہے بلکہ عدل اس کا نام ہے جو وہ کرتا ہے یا کہتا ہے۔ پہلا گروہ اسلامی تاریخ میں معتزلہ کے نام سے مشہور ہے اور دوسرا اشاعرہ کے نام سے، معتزلہ جو پہلے مسئلے میں قدر کے قائل تھے انہوں نے یہ کہا کہ عدل و انصاف تو وہ ہے جو عقل بتاتی ہے، اور اللہ تعالیٰ عقل کے فیصاوں کا پابند ہے، اس کے افعال کو عقل کی روشنی میں پرکھا جاسکتا ہے۔

اس طرح دو تے سوالات پیدا ہوئے، ایک یہ کہ خیر و شر اور صحیح و غلط کو جاننے کا ذریعہ کیا ہے، عقل یا شرع؟ اس کے ساتھ یہ بات بھی متعلق تھی کہ صحیح و غلط کو پرکھنے کا معیار کیا ہے؟ جس طرح سے یہ سوال اٹھایا گیا اس میں ان دونوں باتوں کو ایک دوسرے سے تمیز نہیں کیا گیا۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ اخلاقی وجوب عقلی ہے یا شرعی؟ یعنی یہ کہ اگر معلوم بھی ہو جائے کہ سچ بولنا (مثال کے طور پر) صحیح ہے تو یہ بات کہ سچ بولنا لازمی اور واجب ہے کہاں سے آئی؟ کیا عقل نے واجب قرار دیا یا شرع نے؟

کلامی اخلاقیات :

اخلاقی اقدار کے علم اور وجوب کے یہ دو مسائل ایسے تھے جن پر متکلمین اسلام نے نہایت نفیس بحثیں کی ہیں، خصوصیت سے وجوب کا مسئلہ تو ایسا ہے جو اخلاقی فکر کی تاریخ میں نیا مسئلہ تھا۔ اسلام میں یہ مسئلہ اسلئے پیدا ہوا کہ اسلام نے اخلاق کا ایک مضابطہ دیا اور اس کو خدا کا فرمان بتایا اور اسی کی اتھارٹی کو ان مضابطہ کا

سرچشمہ قرار دیا۔ اس کے سامنے ذمہ داری اور جوابدہی کا احساس اسی اتھارٹی سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لوگ اخلاقی وجوب کو شرعی قرار دے رہے تھے انہیں اسی اتھارٹی اور اسی جوابدہی کا تحفظ مد نظر تھا اور یہ بات صرف اخلاقی ضوابط تک محدود نہ تھی بلکہ اس کا تعلق سارے ضابطہ تحلیل و تحریم اور پورے اسلامی قانون سے تھا۔ اور جو گروہ اسے عقلی قرار دے رہا تھا وہ ہر ضابطہ اور قانون کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتا تھا اور جو بات بھی اس کے تصور عقل کے مطابق صحیح نہیں اُترتی اُسے وہ بغیر نتائج و عواقب کا لحاظ کے رد کر دینے کے لئے تیار تھا۔ اس گروہ کی زحمت یہ تھی کہ اسے اپنی عقل کے حدود کی خبر نہ تھی، اس کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ عقل حقیقت اور صداقت کے ہر پہلو کو سمجھنے کے لئے کافی ہے۔

پہلا سوال کہ کیا انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے اور کیا خدا کی قدرت مطلقہ کے تصور کے ساتھ انسان کے، آزادی ارادہ و عمل کو ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے؟ دراصل اخلاقیات کا براہ راست سوال نہیں بلکہ اس کا تعلق اخلاقی مابعدالطبیعیات سے ہے۔ لیکن خیر و شر کے علم اور اخلاقی وجوب کے دوسرے اور تیسرے سوالات حقیقی معنی میں اخلاقیات کے مسائل ہیں۔

معتزلہ :

پہلے سوال سے متعلق معتزلہ کا خیال یہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار بھی ہے اور ان کا خالق بھی۔ ان کا خیال تھا کہ ایسی صورت میں وہ خدا کے عدل و انصاف کو برقرار رکھ سکتے ہیں۔ اس تصور کے نتیجہ میں وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو محدود کرنے کے لئے تیار تھے، قدرت خداوندی ان کے نزدیک غیر محدود اور مطلق نہ تھی۔ خیر و شر کے علم کے بارے میں ان کی زیادہ سوچی اور سمجھی رائے یہ تھی کہ حسن اور قبیح (جو متکلمین کی بول چال میں خیر و شر کے لئے مستعمل ہوتے) تین طرح کے ہوتے ہیں، ایک مفید اور مضر کے معنی میں دوسرے قابل اجر اور تعذیب کے معنی میں اور تیسرے عام اخلاقی خیر و شر کے معنی میں۔ وہ حسن اور قبیح کو شرعی مانتے لیکن بقیہ دونوں معنی میں عقل کو علم کا کافی ذریعہ سمجھتے، اخلاقی حسن اور قبیح کا علم عقل سے ہوتا ہے اور شرع صرف اس علم کی تصدیق کرتی ہے، اس بات کو وہ اس طرح پیش کرتے کہ حسن اور قبیح اشیاء کے ذاتی صفات ہیں اور عقل ان صفات ذاتیہ کا

اجدراک کرتی ہے، 'شرع کسی چیز میں حسن یا قبیح پیدا نہیں کرتی۔ تیسرے سوال یعنی اخلاقی وجوب کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ بھی عقلی ہے یعنی یہ کہ عقل ہی فعلِ احسن کرنے اور فعلِ قبیح سے بچنے کا حکم دیتی ہے۔ عقل ہی حاکم اور موجب ہے۔

دوسرے اور تیسرے مسئلہ میں ان کی دلیل یہ تھی کہ عام اخلاق کا علم ہر انسان کو ہوتا ہے۔ مثلاً یہ بات کہ شکرِ حسن ہے ہم کو عقل سے ضرورۃً معلوم ہوتی ہے، ہر انسان خواہ وہ کسی مذہب کا ماتھے والا ہو یا نہ ہو اس کے حسن ہونے کو جانتا ہے۔ ایسے مواقع پر جب کہ سچ اور جھوٹ دونوں سے یکساں طور پر مقصد حاصل ہو، انسان سچ بولنا ضروری سمجھتا ہے۔ اگر اخلاقی فضائل و رذائل کا علم عقل سے نہ ہوتا تو انسان نبی اور متبی میں فرق نہ کر پائے۔ حقیقت میں شرعی ذمہ داری بھی آخری طور پر عقلی ذمہ داری ہے۔

اشاعرہ:

پہلے سوال کے سلسلے میں اشاعرہ نے کسب کا نظریہ پیش کیا۔ ان کے خیال کے مطابق انسان اپنے اعمال کا خالق نہیں کاسب ہے۔ خلق تو تھا اللہ کا کام ہے، انسان صرف کسب کرتا ہے۔ یہ تصور قرآن مجید کی اس طرح کی آیات سے لیا گیا تھا۔ «لما کسبت و علیا ما اکسبت»۔ اشاعرہ کے خیال میں اسی کسب کی وجہ سے انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ کسب انسان کے ارادہ کرنے میں ہوتا ہے۔ وہ صرف ارادہ کا مالک ہے۔ فعل انجام دینے کی جو قدرت وہ رکھتا ہے وہ اللہ کا عطیہ ہے۔ حقیقی فاعل اللہ تعالیٰ ہے، انسان محض کاسبِ ارادہ ہے۔

دوسرے سوال سے متعلق ان کی رائے یہ تھی کہ افعال اور اشیاء بجائے خود احسن اور قبیح نہیں ہوتے۔ احسن اور قبیح ان کی ذاتی صفات نہیں ہیں۔ شرع جن چیزوں کو احسن قرار دیتی ہے وہ حسن ہیں اور جنہیں قبیح لہراتی ہے وہ قبیح ہیں۔ وہ اس کی اطلاع سے پہلے نہ احسن تھے اور نہ قبیح۔ دوسرے الفاظ میں شرع افعال اور اشیاء کو احسن اور قبیح بناتی ہے۔ اخلاق وجوب کے بارے میں ان کا خیال یہ تھا کہ وہ بھی شرعی ہے۔ مثلاً سچ بولنا شرع ہی واجب قرار دیتی ہے اور جھوٹ بولنا حرام بناتی ہے۔

ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ-۱۰۱۲ء) نے معتزلہ کے مذکورہ بالا وسائل کی تردید اس طرح سے کی ہے - حسن اور قبیح کا علم نہ تو ضروری ہے اور نہ بدیہی - بدیہی اس لئے نہیں کہ ہزاروں انسان اختلاف رکھتے ہیں - جس کو ایک حسن قرار دیتا ہے دوسرا اسے قبیح سمجھتا ہے اور ضروری اسلئے نہیں کہ حسن و قبیح کا علم مبادی اولیہ سے مستنبط نہیں کیا جا سکتا - در حقیقت انسان اگر سچ بولنا ضروری سمجھتے ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ان کی عقل کا فیصلہ ہے بلکہ وہ ایسا یا تو معاشرہ کی زجر و تنبیہ سے بچنے کے لئے کرتے ہیں یا اس کی تحسین و تعریف کی خاطر - یا اس کے زیر اثر ان تصورات کو اپنا لیتے ہیں - معتزلہ کی آخری دلیل کے بارے میں باقلانی کا خیال یہ ہے کہ پیغمبر کی پہچان معجزہ سے ہوتی ہے -

ماتریدیہ :

معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان کلام کا وہ مکتب فکر ہے جو امام ابو حنیفہ اور ان کے شارح ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے - اخلاقی فضائل و رذائل، حسن اور قبیح کے علم میں تو وہ معتزلہ کے ساتھ ہیں یعنی یہ کہ حسن و قبیح عقلی ہیں - اشاعرہ کے ناقدین میں امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید امام ابن قیم بھی ہیں اور اس مسئلہ میں ان کی رائے معتزلہ اور ماتریدیہ کے ساتھ ہے - لیکن اخلاقی وجوب کے تصور میں ماتریدیہ مکتب فکر کی رائے اشاعرہ کے ساتھ ہے یعنی یہ کہ اخلاقی وجوب شرعی ہوتا ہے، ان کے خیال میں ان دونوں مسائل کو الگ کیا جا سکتا ہے اور ایک کو عقلی ماننے سے دوسرے کا عقلی ماننا لازم نہیں آتا -

فلسفیانہ اخلاقیات :

جب ہم کلام سے فلسفہ کا رخ کرتے ہیں تو وہاں نہ صرف سوالات بدلے ہوتے ملتے ہیں بلکہ اصطلاحات بھی تبدیل ہو جاتی ہیں، کلامی حلقہ میں حسن و قبیح اور وجوب کے الفاظ مستعمل رہے مگر فلسفیانہ بحثوں میں خیر و شر، سعادت و فضیلت جیسی اصطلاحات ملتی ہیں - فلسفہ کے نزدیک انسانی ارادہ کی آزادی اور انسانی اعمال کی ذمہ داری ایک بنیادی مفروضہ ہے جس کے، قدرت الہی کے تصور سے ہم آہنگ ہونے کے مسئلہ میں وہ پڑنا نہیں چاہتے - اسی طرح ان کے یہاں یہ بات بھی سلمات میں تھی کہ عقلی خیر و شر

اور فضیلت و سعادت کا علم حاصل کر سکتی ہے اور اس کام میں وحی سے بے نیاز ہے۔
جہاں تک اخلاقی وجوب کا سوال ہے تو یہ بات ان کے یہاں سرے سے زیر بحث ہی
نہیں آئی۔

کندی (ف ۲۵۹-۵۸۷۳):

اسلام میں فلسفہ کا بانی ابواسحق کندی ہے۔ اس کی توجہ زیادہ تر مابعد الطبیعیات
اور نفسیات پر مرکوز رہی۔ عملی اخلاقیات میں اس نے ایک مختصر سی کتاب «دفع الاحزان»
کے نام سے لکھی ہے۔ مگر کندی نے نظری اخلاقیات پر کوئی رسالہ تحریر نہیں کیا۔
البتہ اس نے نفس یا روح کا جو تصور پیش کیا وہ بعد میں فلسفیانہ اخلاق کا جز بن گیا۔
کندی نے نفس کے اس تصور پر فضیلت و سعادت کے بارے میں نتائج نکالے ہیں۔
اس کے خیال میں انسانی روح کے دو ماخذ ہیں، اسی کا ایک جز جسم کے ساتھ
ارتقاء پاتا ہے اور دوسرا جز خدا کی ذات سے آتا ہے۔ چونکہ انسانی روح کا تعلق بدن
سے بہت گہرا ہے اس لئے جب تک اس کا قیام بدن میں رہتا ہے اس وقت تک روح
طقت و اسباب کے سلسلے سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ لیکن دوسری طرف چونکہ انسانی روح
عالم روحانی سے تعلق رکھتی ہے اس لئے اس اعتبار سے اسے آزادی اور بقائے سرمدی
حاصل ہے۔ انسان تقویٰ و پرہیزگاری اور علم و حکمت کی تحصیل سے ہی مادی قیود
سے بلند ہو سکتا ہے۔ لیکن مادی قیود سے مکمل آزادی بعد موت ہی نصیب ہو سکتی
ہے۔ کندی کے نزدیک سعادت قصویٰ کے لئے اخلاق کے ساتھ علم و دانش ناگزیر
میں بلکہ اخلاق علم و حکمت کے حصول کے لئے ابتدائی مرحلہ ہے۔

فارابی (ف ۳۳۹-۵۹۵۰):

کندی کے بعد فارابی نے فلسفہ اخلاق کو آگے بڑھایا لیکن اس نے فلسفہ اخلاق
کو سماجی اور سیاسی فلسفے سے الگ کر کے نہیں دیکھا، افلاطون اور ارسطو کی طرح
اخلاق فارابی کے نزدیک بھی سیاست کا ایک جز رہا۔

فارابی کے خیال میں صرف فلاسفہ کو نظم حکومت چلانے اور لوگوں کی
زندگیوں کی تشکیل و تعمیر کا حق پہنچتا ہے۔ کیونکہ حقیقت کا علم انہیں کو حاصل
ہوتا ہے اور وہی انسانوں کو حیات دنیا کی کشمکش میں مبداً اول کی طرف رجوع کی

صحیح راہ کی رہنمائی کرسکے ہیں۔ پوری کائنات ایک وحدت ہے اور خدا اس کا حاکم ہے۔ اسی طرح انسانی جسم بھی ایک اکائی ہے جس کی حکومت دل کے سپرد ہے۔ پھر اسی طرح ریاست بھی ایک عضویاتی وحدت ہے جس کا حاکم ایک ایسے شخص کو ہونا چاہئے جو ذہن و دل کی ساری خوبیوں کا مالک ہو جسکے عزائم بلند، جس کی فکر رسا، جس کا قلب حقیقت آشنا، جسکی سیرت مکرم و فضائل سے آراستہ اور جس کا ذہن حکمت و دانش کے نور سے منور ہو۔ فارابی نے اپنی مثالی ریاست کی تشریح اپنی ایک مشہور کتاب میں کی ہے۔

انسان دو طرح کی قوتوں کا مجموعہ ہے۔ حیوانی اور عقلی، عقل ہی صحیح کو غلط سے اور خیر کو شر سے ممتاز کرتی ہے اور اسی سے حقیقت کے اسرار پنہاں سے آگاہی ہوتی ہے۔ حقیقت کی معرفت ہی انسان کا اصل کمال ہے اور ساری چیزیں اسی ایک مقصد کی خادم اور تابع ہیں۔ انسان میں صرف اس غایت کی معرفت کی صلاحیت ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ایک جذبہ بھی ہے جو اسے ہمیشہ برتر اور بہتر کی طرف سرگرم عمل رکھتا ہے۔ کمال کے حصول کا یہ جذبہ ہی ساری سعادتوں کا سرچشمہ ہے۔ انسان کو کامل آزادی اور مکمل سعادت اُس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ مادی علائق سے نجات نہیں پا لیتا۔ فارابی کی مثالی ریاست کا حاکم فلسفی ہے جس کی خصوصیات کی تشریح فارابی نے اس طرح کی ہے جس سے اسکے فکر و کردار کی معصومیت کا تصور پیدا ہونے لگتا ہے۔ یہ فارابی کا مثالی انسان ہے جو افلاطون کی حکمت اور غالباً حضرت علی کی سیاست اور اخلاق کا پیکر ہے۔ ریاست عام انسانوں کے لئے اخلاقی فضائل کی تکمیل کے لئے ناگزیر ہے۔ اخلاق کی تربیت، تشکیل و ترقی ریاست سے باہر انجام نہیں پا سکتی۔

ابن سینا (ف ۴۲۸ھ - ۵۱۰۳۶ء) :

ابن سینا کی توجیہات کا مرکز بھی مابعدالطبیعیات اور طبیعیات ہی کے مسائل رہے۔ اخلاقیات میں اس نے زیادہ دلچسپی کا اظہار نہیں کیا۔ اس کیے اخلاقی نظریات اس کی نو کتابوں میں ملتے ہیں، ایک « کتاب السياسة » اور دوسرے « کتاب البر والاثم » ابن سینا کا خیال تھا کہ انسان خیر و شر اور صحیح و غلط میں تمیز کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اخلاقی اصولوں اور فضائل پر ابن سینا نے کوئی تفصیلی بحث نہیں کی، علم

انسانوں کے لئے وہ اس نظام اخلاق کی پابندی کی ہدایت کرتا ہے جو ان کے معاشرہ میں مقبول و رائج ہوں، لیکن جو لوگ اونچی ذہنی اور فکری صلاحیتوں کے مالک ہوں اور بہتر سمجھ و کردار رکھتے ہوں ان کے لئے ابن سینا نے دوسرا آئیڈیل تجویز کیا ہے اور یہ آئیڈیل اس کے فلسفہ مابعدالطبیعیات سے ماخوذ ہے، ساری کائنات عشق کی قوت کی محکوم ہے۔ عشق پوری کائنات میں جاری اور ساری ہے۔ وہی ارتقاء اور ہر تغیر کا سبب اور زندگی کی اصل روح ہے، اس عشق کا مقصود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، جو اس دنیا کا خالق ہے اور جو کمال حسن اور غایت اول ہے۔ اسی حسن ازل کی محبت انسان اور ساری کائنات کی زندگی کا راز ہے اور اس کی طرف رجوع اور اسی سے اتحاد و قرب انسان کی غایت کمال اور سعادت نامہ ہے۔ مگر جب تک انسان ان مادی علاقوں میں رہتا ہے اس وقت تک مقصود ازل کا کماحقہ حصول نہیں ہو سکتا۔ فلسفی اور حکیم ہی اس غایت قصویٰ تک پہنچ سکے ہیں، یا نبی اور اولیاء۔ علم انسانوں کو حرمان و ناگاہی کے علاوہ کچھ اور نہیں حاصل ہوتا۔

اخوان الصفاء :

اخوان الصفاء ایک جماعت تھی جو چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں بغداد میں ظہور میں آئی جس کا مقصد شریعت اسلامیہ کو فلسفہ کے ذریعہ پاک کرنا تھا۔ مگر اس زمانہ کے حالات اور ان کے رسائل کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اور حکمت میں تطبیق کا یہ دعویٰ ایک مدافعتی تدبیر تھی۔ اخوان الصفاء نے باطنی طرز کی تاویلات سے کام لے کر نماز، روزہ اور دوسری عبادات، آخرت، رسالت اور دوسرے ایمانیات کی ایسی توجیہات پیش کیں جن سے دین بالکل مسخ ہو کر رہ گیا۔ وہ حقیقت میں جیسا کہ انہوں نے اپنے رسائل میں ایک جگہ پر خود لکھا ہے، نہ کسی مذہب کے وفادار تھے اور نہ کسی فلسفہ کے پابند۔ ان کے فلسفہ میں ہر طرح کے عناصر اسلامی اور غیر اسلامی، یونانی اور ایرانی، یہودی اور نصرانی، شیعی اور سنی اور بت پرستوں اور مجوسوں کی مختلف باتیں شامل تھیں۔ مگر ان کا غالب رجحان شیعیت کی طرف تھا۔ ان کا زیادہ زور اخلاق پر تھا اور انہوں نے اپنی ایک خفیہ جماعت بھی منظم کی تھی جس میں کئی مدارج تھے، ایک نووارد کو ان مدارج سے گزرے بغیر اس جماعت کے اصل اسرار و رموز سے واقفیت نہیں ہوتی تھی۔ جو رسائل انہوں نے

ترتیب دئے وہ اپنے فکر کو عام مبروں تک پہنچانے اور ان کے ذہن میں اپنے خیالات اتارنے کے لئے لکھے گئے تھے، اور اسی سبب سے ان کے بیانات میں بسا اوقات غلط ملتا ہے۔

ان کا فلسفہ اخلاق انکے عام فلسفہ کی طرح مختلف نظریات کا مجموعہ تھا، جو مختلف فرقوں اور مکاتب فکر سے ماخوذ تھے۔ انسانی روح اصلاً خدا کی ذات سے صادر ہوئی، اگرچہ یہ صدور درمیان کے کئی واسطوں سے ہوا۔ روح کا تعلق مادہ کے ساتھ عارضی ہے۔ علم و دانش اور ایمان و یقین، اخلاق و کردار کے ذریعہ انسانی روح اس مادی تعلق سے اپنے کو آزاد کرنے کی سعی کرتی ہے۔ انسانی زندگی کی غایت اسی مادی چکر سے نجات حاصل کرنا اور مبداء اول میں جذب ہو جانا ہے۔ ان کا اخلاقی ضابطہ زہد و ورع کی تعلیم دیتا ہے اور ایک روحانی نظام ہے۔ انسان کا فعل قابل تحسین اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ اپنی فطرت کے قانون کی پابندی کرتا ہے۔ یہ قانون فطرت عقل کی ارتقاء اور اسکی حکمرانی کا قانون ہے۔ عقل کی نشو و نما علوم و حقائق کے حصول میں ہے اور روح کے دوسرے اجزا پر اسکی حکمرانی سے آداب و فضائل اور مکارم کا وجود ہوتا ہے۔

انسان کو خدا سے ایک فطری محبت ہے اس لئے جذبہ فطرت کو ابھارنا، ترقی دینا اور تکمیل تک پہنچانا انسان پر فرض ہے۔ سب سے اعلیٰ اخلاق محبت اور عشق ہے اس لئے کہ عشق و محبت ہی سے انسان کو مبداء اول سے وابستگی کی سعادت حاصل ہوتی ہے۔

اخلاق کی تکمیل معاشرہ میں ہوتی ہے۔ یہ معاشرہ فارابی کی ریاست نہیں بلکہ ایک روحانی معاشرہ ہے جو جماعت اخوان کے ہم معنی ہے۔ بغیر اس تنظیم میں منسلک ہونے اور بغیر اس روحانی ریاست میں داخل ہونے انسان سعادت نامہ سے محروم ہی رہے گا۔

کندی سے لے کر اخوان الصفاء تک میں اخلاقیات کو عام فلسفہ سے الگ ایک مضمون کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی۔ فلاسفہ نے نظری اخلاقیات پر جو کچھ لکھا وہ نفسیاتی مباحث کے تکرار کے طور پر یا سیاسی نظریات کے جزء اور ضمیمہ کی حیثیت سے لکھا، کلامی حلقوں میں بھی اخلاقی نظریات کی حیثیت ثانوی تھی، یہ مسائل عقائد اور ایمانیات کی بحثوں میں ضمناً آجاتے تھے۔

مسکویہ (ف ۴۲۱ء - ۱۰۳۰ء) :

وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اخلاقیات کو اپنے فکر کا مرکز بنایا اور اس موضوع پر مستقل کتاب لکھی، جو »تہذیب الاخلاق« کے نام سے مشہور ہے، یہ کتاب اپنے موضوع پر جامع اور مانع ہے اس کا اسلوب سلیس اور بیان واضح ہے اور طریقہ بحث منظم و مربوط اور فلسفیانہ ہے۔

مسکویہ بحث کا آغاز نفس کی روحانی حقیقت کے اثبات سے کرتا ہے۔ مختلف دلائل کی روشنی میں اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ نفس انسانی بسیط، با شعور، ایک روحانی وجود ہے جو اپنے مبداء و متہا سے آشنا ہے۔ اخلاق نام ہے نفس کی اس حالت کا جس کی وجہ سے اعمال و افعال بغیر فکر و تدبیر کے سرزد ہونے لگتے ہیں، مطلق بار بار کی مشق و تربیت کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے۔ بچوں میں مطلق کی تشکیل غیر شہوری ہوتی ہے، لیکن بڑے ہو کر انسان کا ارادہ اور اس کا فکر خود خلق کی تشکیل کرتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر ہی عادات و اطوار پر خلق کے لفظ کا صحیح اطلاق ہوتا ہے۔ مگر خلق کی تشکیل خلاء میں نہیں ہوتی بلکہ فطرت میں جو صلاحیتیں ہوتی ہیں انہیں کو مشق و تربیت اور فکر و ارادہ کی قوت ایک خاص ڈھنگ پر ڈال دیتی ہے، اور اسی کا نام خلق ہے۔ خلق نہ تو خلاف فطرت ہوتا ہے اور نہ فطرت سے بنا بنایا ہی ملتا ہے۔ انسان کی فطری صلاحیتوں میں اختلاف ہوتا ہے اسی لئے لوگوں کے اخلاق مختلف ہوتے ہیں۔ کسی کو زیادہ اور بہتر صلاحیتیں ملتی ہیں اور کسی کو کم اور گھٹیا۔ مگر اس کے باوجود اخلاق میں تغیر ہوتا ہے اور تبدیلی ممکن ہے۔ اخلاق چونکہ انسان ماں کے پیٹ سے لے کر نہیں آتا بلکہ معاشرہ اور فرد کی کوششوں سے بنتا ہے اس لئے متغیر ہوسکتا ہے۔ انبیاء کی تعلیم، اساتذہ و والدین کی تربیت، سزا اور جزا کا قانون، ترغیب اور ترہیب کے ذرائع یہ سب چیزیں عبت قرار پاتیں اگر اخلاق اٹل اور فطری ہوتے اور ان میں کوئی تبدیلی ممکن نہ ہوتی۔

خلق دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اچھے اور برے، اچھے اخلاق فضائل کہلاتے ہیں اور برے رذائل۔ اچھے اور برے کا معیار کیا ہے۔ اس کے لئے نفس انسانی کے نفسیاتی مطالعہ کی ضرورت ہے۔ انسانی نفس کے تین اجزاء یا اس کی تین قوتیں ہوتی ہیں، عقل، غضب اور شہوت، غضب اور شہوت کی شہوانی نفس جب عقل کی حکمرانی قبول کر لیتے ہیں اور ان کا ہر فعل عقل کے فیصلوں کے مطابق ہوتا ہے تو ان سے فضائل پیدا ہوتے ہیں،

نفس غضبیہ کی فضیلت شجاعت اور نفس شہوانیہ کی عفت ہے، اور عقل جب اپنی روشنی میں ترقی کرتی جاتی ہے اور افعال کی تنظیم اور قوتوں پر حکمرانی میں کامیاب ہوتی جاتی ہے تو ایک تیسری فضیلت پیدا ہوتی ہے جسے حکمت کہتے ہیں۔ یہ عقل کی فضیلت ہے۔ دراصل یہی حکمت وہ اصل فضیلت ہے جس کی وجہ سے شجاعت شجاعت ہے اور عفت عفت۔ مگر شجاعت، عفت اور حکمت اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتے جب تک کہ ان میں باہمی ہم آہنگی نہ ہو، اور سب کا فعل توازن سے انجام نہ پائے۔ یہ توازن اور اعتدال راس الفضیلت ہے اور یہ ان ساری قوتوں کے باہمی تعامل اور توافق سے وجود میں آتی ہے۔ اس فضیلت کو عدالت کہتے ہیں۔

غرضیکہ روح انسانی کے نفسیاتی مطالعہ سے چار فضائل کا اثبات ہوا۔ لیکن اگر نفوس ثلاثہ کا فعل مخالف سمت میں ہو، اور عقل کی حکمرانی نہ ہو تو پھر رذائل پیدا ہوتے ہیں۔ نفوس ثلاثہ کی یہ مخالفت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک افراط اور دوسرے تفریط کی جانب۔ اس طرح چار امہات فضائل کے مقابلہ میں آٹھ بنیادی رذائل وجود میں آتے ہیں۔ مسکو یہ نے بڑی تفصیل سے ہر ہر فضیلت اور اس کے مخالف رذائل کا ذکر کیا ہے۔ انسان کی سعادت جو فی نفسہ خیر ہے انہیں فضائل کے حصول میں مضمر ہے، سعادت کوئی خارجی شے نہیں بلکہ عقل کی روشنی میں ارتقاء و تکمیل کا دوسرا نام ہے اسی سعادت میں انسان کی بہترین مسرت پنہاں ہے۔

یہ سارے فضائل عقل عملی کے مظاہر اور پیداوار ہیں۔ لیکن انسان کی عقل کا ایک جز نظری بھی ہے، اس کا مقصد حقیقت کی معرفت، اور علوم کا حصول ہے۔ اور اسی میں نظری عقل کا کمال اور سعادت مضمر ہے۔ انسانی سعادت دونوں عقلوں، نظری اور عملی کی تکمیل کا نام ہے، لیکن عقل نظری کو عقل عملی پر ترجیح حاصل ہے، اس لئے سعادت علمی و نظری سعادت عملی کے مقابلہ میں برتر اور بلند تر ہے، بلکہ سعادت علمی سعادت عملی کی غایت اور مقصود ہے، اخلاق فلسفہ و حکمت کا خادم ہے۔ یہ سعادت ظاہر ہے کہ چند انسانوں کے نصیب میں آسکتی ہے مگر عام انسان باہمی تعاون اور مشارکت سے اس سعادت میں ایک حد تک حصہ لے سکتے ہیں، اور اپنی انفرادیت کو مکمل کر سکتے ہیں، معاشرۂ انسانی کی بنیاد انسانی محبت اور ہمدردی پر قائم ہے۔ انسان، انس (یعنی محبت) سے مشق ہے۔ یہ انس اس کی فطرت میں داخل ہے، اس لئے ہواخات اور ہمدردی، دوستی اور خیر خواہی ذاتی افرام کے تکمیل کے ذرائع نہیں۔

بلکہ فطرت انسانی کی پکار، اس کے داعیہ کی تکمیل کا نام ہیں۔ معاشرہ اسی جذبہ انس کو ترقی دیتا اور منظم کرتا ہے۔ ریاست اس کی مکمل ترین شکل ہے، اور فرد کی طرح معاشرہ اور ریاست کا مقصد بھی سعادت کا حصول ہے۔ معاشرتی اور ریاستی زندگی ہر انسان کے لئے ضروری ہے۔ عزت و گوشہ نشینی، نفس کی قوتوں کا اہمال اور جذبہ انس کا قتل اور اجتماعی ذمہ داری سے فرار کا دوسرا نام ہے۔ معاشرہ اور ریاست کو شریعت اور قانون الہی کا پابند ہونا چاہئے بغیر اس کے نہ خواص سعادت حاصل کر سکتے ہیں اور نہ عوام۔

صوفیانہ اخلاق :

مسکویہ کی اخلاقیات کے ساتھ فلسفیانہ اخلاق کا پہلا دور ختم ہو جاتا ہے۔ کندی، فارابی، ابن سینا اور مسکویہ کے دور میں فلسفہ کے ساتھ ساتھ تصوف کا ارتقاء بھی ہورہا تھا۔ ابتدائی دور کے صوفیہ میں خوف و خشیت کا غلبہ تھا، اور اس بعد کے صوفیہ میں محبت و عشق کا، بلکہ حقیقی معنی میں تصوف اسی محبت و عشق والے دور سے شروع ہوتا ہے۔ شروع شروع میں صوفیہ نے اخلاق کی جو تعلیم دی اور ان کی زندگیوں نے جس کی ترجمانی کی اس میں زہد، دنیا سے کنارہ کشی، صبر و توکل، تسلیم و رضا، محبت الہی اور رویت باری کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ بعد کے آنے والوں نے انہیں کی تعلیمات کو منظم کیا اور ان کو ترقی دی، چنانچہ ابوطالب مکی نے ایک مشہور کتاب «توت القلوب» کے نام سے لکھی جس میں تعلق باللہ کے ان مدارج کا تفصیلی تذکرہ کیا۔ تصوف کے نظریات پر سب سے اچھی کتاب کلاباذی کی «التعرف لمذہب التصوف» ہے۔ کلامی اخلاقیات میں جن جن مسائل کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ان مسائل کے بارے میں صوفیہ نے انہیں خیالات کو اپنایا ہے جنہیں اشاعرہ نے پیش کیا۔ صوفیانہ اخلاق اعمال کے باطن کی اہمیت، نیت کے اخلاص اور داخل کی صفائی اور قلب کی تطہیر پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اس کا مقصد خدا کی ہمہ وقتی یاد، اس کے ساتھ قلبی وابستگی و محبت اور اس کی ذات میں فنا ہو جانا ہے، مگر اس فائیت میں فرد کی شخصیت کی علامتہ حیثیت ختم نہیں ہوتی، باقی رہتی ہے۔

اسلام کے ابتدائی چار صدیوں میں اخلاقی فکر کا یہ ایک ہلکا سا جائزہ ہے، اس دور میں تینوں حکاتب الگ الگ ترقی پا رہے تھے، ان کو ملا کر ایک جامع نظام اخلاق کی شکل دینا امام غزالی کا کام تھا، اور ان کی ذات سے اخلاقی فکر کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔

عرفی شیرازی

از

ڈاکٹر سید نبی ہادی، شعبہ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

عرفی کی زندگی کا رزمیہ ایک شاندار شکست سے شروع ہوتا ہے۔ عنفوان شباب کی شوریدگی عرفی کو شیراز سے کھینچ کر نجف کی طرف لے گئی، وہاں ایک تازہ واقعہ رونما ہوا تھا جس کی ان دنوں بڑی شہرت تھی۔ جناب امیر کے روضے میں کوئی شخص شمع جلانے کی خدمت کرتا تھا اور ٹوٹی پھوٹی شاعری سے بھی شوق رکھتا تھا۔ شماعی نے منقبت میں قصیدہ کہا، اور خواب میں بشارت ہوئی کہ تیری مدح مقبول ہوئی فلاں تاجر کے پاس جا اور ہمارا نام لے کر صلے کی رقم وصول کر لے۔ تاجر نے مشکل کشا کی نذر مانی تھی، اس کو صلے کی رقم شماعی کے حوالے کرنے کا حکم ہو گیا۔ اس واقعے نے ہر ایک کے دل میں خواجہ حافظ کا تذکرہ تازہ کر دیا، «مستحق بودم و اینہابہ زکواتم دادند»۔ یہ چرچا عرفی نے بھی سنا، اور ستے ہی سمند ناز تازہ پانہ کہا گیا، فوراً قصیدہ نظم کیا اور ضریح کو پکڑ کر ایسی اونچی اور سریلی آواز سے پڑھا کہ ہجوم اکھٹا کر لیا: این بارگاہ کیست کہ گویند بے ہراس اے اوج چرخ سطح حسیض تو را مماس اور رات کو کامل امید لیکر سویا کہ ضرور بشارت ہوگی، دوسری رات کو بھی تھوڑی سی توقع رہی، مگر تیسرے دن قطعی مایوسی کے بعد روضے میں پہنچا اور ضریح کے پاس جا کر کہا سبحان اللہ یا امیر المومنین! شماعی کی مہمل بکواس کی قدر اور میرے قصیدے کا یہ حشر، یا باب العلوم! امامت اور خلافت کے رموز و اسرار کچھ اور ہیں مگر یہ شعر فہمی کا معاملہ ہے، «شاعری چیزے دیگر است»۔ اسی رات کو خواب میں دیکھا کہ ایک بزرگ نہایت رعب و جلال کے ساتھ تشریف لائے ہیں اور غضبناک ہو کر فرماتے ہیں کہ «نہایت چاہتا ہے تو نجف سے بھاگ جا ورنہ مڈیاں توڑ دوں گا۔ عرفی علی الصباح نجف سے فرار ہو گیا اور ایسا خوفزدہ ہوا کہ عراق میں نہ رکا، خراسان میں نہ ٹہرا، ترکستان نہ گیا، بلکہ سمندر کو درمیان میں کیا اور دکن میں آکر دم لیا۔

یہ داستان عرفی کے اہل وطن میں اس وقت عام تھی جب عرفی کے کمالات کا جہور ہندوستان میں رفتہ رفتہ کھلتا جا رہا تھا، جب مغل دربار کی دیو نژاد ہستیاں جو مغربی ایشیا کے گوشے گوشے سے آکر جمع ہوئیں تھیں عرفی کی شخصیت کے محسن قبول سے حیرت میں مبتلا تھیں، جب اعیان حکومت مولانا عرفی سے ملاقات کا شوق ظاہر کرتے تھے اور مولانا عرفی کی شرط یہ ہوتی تھی کہ ملاقات کے دوران میں تعظیم و کورنش کی پابندی نہ ہوگی اور درباری نشست و برخاست کے آداب لازم نہ کئے جائیں گے، جب ابوالفضل یہ کہہ رہا تھا کہ »شایستگی از ناصیہ گفتار او می تابد« - اس داستان کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں۔ بالعموم اس قسم کی داستانیں خوش اعتقادی کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ مگر عبرت کی بات تو یہ ہے کہ تاریخ بھی کس قدر عیار اور غماز واقع ہوئی ہے۔ انتہائی بیش قیمت حقائق دفن ہو جاتے ہیں اور کمزور واقعات کے ثبوت میں شواہد کا مسالہ لگا رہ جاتا ہے۔ مثلاً مندرجہ بالا داستان صاحب »خزانہ عامرہ« حسن کاشی نام کے شاعر کی طرف منسوب کرتا ہے اور وہاں قصیدے کا مطلع بھی موجود ہے :

اے زہدو آفرینش پیشوا اہل دین وے ز عزت ماحد بازوی تو روح الامین
بلکہ تاجر کا نام بھی دیا ہے۔ یہاں اطلاع کا سلسلہ رک جاتا ہے اور عرفی کی طرف نہیں بڑھتا۔ حالانکہ عام داستان میں شماعی کے قصیدے کا مطلع اس طرح مشہور ہے :

شمع می ریزم برایت یا امیرالمومنین ہم قد گلدستہایت یا امیرالمومنین

صاحب »میخانہ« کہتا ہے کہ مجھے عرفی کی پیدائش سے لیکر بیس برس تک کے حالات اس کے حالو شمس الانام شیرازی کے ذریعہ معلوم ہوئے ہیں۔ مگر یہ معلومات نہایت سرسری اور اجمالی ہیں مثلاً یہ کہ عرفی کا باپ، خواجہ بلوی، شیراز کے شاہی دفتر خانے کا حاکم تھا۔ اس کے بیٹے کا نام محمد حسین تھا اور لوگ مولانا صیدی کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ ابتداء جوانی میں شاعری کی وادی میں قدم رکھا تو اہل شیراز کی طرف سے عرفی تخلص مل گیا۔ دوسری بات یہ کہ چودہ پندرہ برس کی عمر میں نہایت خوبصورت تھا، جوانی آتش فشاں بن کر نمودار ہوئی اور چہرے کی ساری دلکشی مہاسوں نے تباہ کر دی »چون سال عمرش بہ بیست رسید آبلہ سرشاری بر آورد« - محض یہی بات مناسب اب و ہوا کی جستجو کا باعث ہوئی اور عرفی شیراز سے نکل کر کچھ دن یہاں وہاں گھومتا پھرا، اس کے بعد »غرور جہل« کی بنا پر ہندوستان چلا آیا۔

شیراز میں مولانا حسین درویش ایک صاحب کمال بزرگ تھے جو غرقِ فنا تھے۔
کے عالم میں بسر کرتے تھے مگر ان کی دانشمندی اور معنی شناسی مسلم تھی۔ شہر کے
اکثر اہل ذوق ان کو استاد مانتے تھے، بہت سے علما ان کی فضیلت کے معترف تھے۔
مولانا حسین کی ذات سے عرفی کو بھی اعتقاد پیدا ہوا اور ان کے حلقہٴ ارادت میں داخل
ہو گیا۔ یہ وابستگی کافی دنوں تک قائم رہی۔ تقی اوحدی جو چار برس تک شیراز میں عرفی
کے ساتھ رہا ہے، یہ لکھتا ہے کہ میں نے لوگوں کو یہ کہتے سنا ہے کہ عرفی کا
سارا کمال محض مولانا حسین کی تربیت کا فیض ہے۔

عرفی ایران سے روانگی کے وقت بندر جرون سے جہاز پر سوار ہوا۔
تقریباً انتیس یا تیس سال کے عمر تھی اور دکن کے دیار غربت میں وارد ہو گیا۔ شمالی ہند
کو چھوڑ کر دکن کی طرف رخ کرنے کے بظاہر کئی وجوہ سمجھ میں آتے ہیں۔ شاہان دکن
کی فیاضیوں کے قصے ایران میں اس وقت پہنچ چکے تھے جب مغلوں نے پانی پت کی
لڑائیاں بھی نہیں لڑی تھیں۔ دکن کی حکومتوں کا تمام دفتری کاروبار ایرانیوں کے ہاتھ میں
تھا۔ شمالی ہند میں اہل ایران کو »رفض« کے الزام کا خطرہ رہتا تھا۔ دکن میں
حکومتیں باقاعدہ »دیندار« تھیں۔ ایرانی شاعروں پر اہل دکن کی نوازش اور فارسی شعر و ادب
کی قدردانی عرفی سے پہلے دو نسلوں کو مسلسل دعوت دینی آرہی تھی۔ شہیدی
قمی کا مشہور واقعہ عرفی کی پیدائش سے تقریباً تیس سال پہلے پیش آچکا تھا۔ شہیدی
شاعر سلطان یعقوب والئی تبریز کے دربار میں ملک الشعراء تھا اور خاص عادت یہ
نہی کہ اپنے علاوہ کسی کو شاعر نہ سمجھتا تھا۔ »ہیج شاعر را بمیزان اعتبار نمی
سنجد«۔ سلطان یعقوب کے مرنے کے بعد جان اور آبرو کو خطرے میں دیکھ کر ایران
سے بھاگا اور گجرات سے ہوتا ہوا لہیک اس موقع پر دکن میں وارد ہوا جب
اسمعیل عادلشاہ نے قلعہ بیدر میں سلاطین بھنیہ کے خزانے پر قبضہ کیا تھا۔
اہل دربار شاعر کے ساتھ نہایت تواضع اور تکریم سے پیش آئے اور سلطان تک رسائی
کرائی۔ سلطان نے حکم دیا کہ مولانا شہیدی خزانے میں تشریف لے جائیں اور جتنی
اشرفیاں آپ اٹھا سکتے ہوں باندھ لیں۔ شہیدی کی نیت نے سچلے شاعرانہ تراشاہ گنہے
لگا کہ سفر کی تکان سے نیم جاں ہو گیا ہوں، صرف آدھا دم رہ گیا ہے۔ جب گجرات
سے درگاہ سلطان کی طرف چلا تھا تو دو گنی طاقت تھی، اگر کچھ دن کے لئے حکم
سلطانی بحال رہے تو آرام گراں قاکہ وہی توانائی واپس آجائے۔ سلطان بہ سکر مسکرایا

اور حکم دیا کہ اچھا مولانا دو پھیرے کرسکتے ہیں، شہیدی نے دو پھیروں میں خزانے سے پچیس ہزار ہون طلائی کا صفایا کر دیا۔ ایسے اسباب اور ان حالات کی بنا پر یہ تعجب کی بات نہیں کہ عرفی نے قسمت آزمائی کے لئے شمالی ہند کے بجائے دکن کو ترجیح دی۔ مگر دکن کی سر زمین عرفی کے لئے غریب نواز ثابت نہ ہوئی اور اس کو شمالی ہند کی طرف دیکھنا پڑا۔ شمالی ہند میں پنج کر عرفی کو ایک انوکھی دریافت ہوئی جس کا انکشاف ابھی دوسروں پر اس قدر نہ ہوا تھا، مغل معاشرے کی تمام قوتیں سیاسی استحکام کے بعد تہذیبی سرگرمیوں کے اندر لگ گئی تھیں۔ تہذیب اپنی نشو و نما کے لئے تین شعبے متعین کر چکی تھی۔ اول اہل دولت یعنی «اخوان و اقربا و امرا و وزرا و کافۃ سپاہیان»، یہ طائفہ جب تک مددگار نہ ہو دولت و اقبال کا عروج میسر نہیں آتا۔ دوسرے اہل سعادت یعنی «حکما و علما و صدور و سادات و مشایخ و قضاۃ و شعرا و سایر فضلا و اشراف»، یہ جماعت اپنے فیضان اور مصاحبت کی برکت سے سعادت ابدی کا باعث بنتی ہے۔ تیسرے اہل مراد یعنی «ارباب بیوتات و اصحاب حسن صوری و اہل نغمہ و ساز»، یہ گروہ جمہور عالم کی مراد اور تمنا کا مرکز اور ہر خاص و عام کے لئے نشاط و طرب کا وسیلہ ہے۔ مغل دربار علوم و فنون کی تحریک کا مرکز حیات تھا۔ مغربی ایشیا کا ہر صاحب ہنر اپنے کمال کی داد پانے کے لئے دلی کی طرف دیکھتا تھا۔ عراق سے میر عبداللطیف قزوینی اپنے بھائی اور بیٹے سمیت آیا۔ یہ شخص ایک جامع علوم و فضایل، ایک پختہ کار مدبر، ایک بے لاگ مشیر کار، ایک با وقار امیر کبیر کی حیثیت رکھتا تھا۔ ماوراءالنہر کے علاقے میں مولانا سعید ترکستانی کی ذات سب سے زیادہ برگزیدہ شمار ہوتی تھی۔ وہ بھی ہندوستان کو اپنی تشریف سے نوازتے ہیں۔ خواجہ عبید اللہ احرار کا خانوادہ تقدس میں شہرۂ آفاق تھا۔ خواجہ مذکور کے پوتے خواجہ عبدالشہید بھی اکبر کے دربار میں نظر آئے ہیں۔ سعدی و حافظ کے دیار نے ان رنگین محفلوں کے لئے امیر فتح اللہ شیرازی کو علوم عقلیہ کا سرمایہ سپرد کر کے روانہ کیا۔ ابوالفضل کا قلم پورے ماحول کا منظر پیش کرتا ہے :

«کار پردازان را بازار رایج گشت، دین را اساس بلند نہادہ آمد،
 بہار دنیا آراستہ تر شد، ارباب ملل را اعتقاد ہم رسید، اصحاب نعل را
 کساد برخاست، خلق پرستان را چشم بینا بدست افتاد، خدا پرستان را
 صبح سادت دید، عالم معنی ظہور یافت، ملک صورت رونق گرفت»۔

مگر پوری تہذیب کا جوہر اعظم محض شاعری کے ذریعہ چمکا۔
عرفی کو یہاں آکر فارسی نغموں کی ایک تازہ گونج سنائی دی، اس نے شعر و ادب کی
ایک نئی صبح کو طلوع ہوتے دیکھا، وہ بڑے تعجب سے یہ اظہار کرتا ہے کہ
ہندوستان میں فارسی شاعری کا ایک نیا موسم بہار شروع ہو رہا ہے، حسب ذیل شعر
حیرت اور مسرت کے جذبات کا روشن آئینہ ہے :

چمن آید بہ چمن بہر تماشاے جمال بلبل آید بر بلبل بہ تماشاے غزل
عرفی یہاں آکر ابتدا میں بادشاہ کے ملک الشعرا کا مہمان ہوا، فیضی کا گھر ہر
قسم کے علم و ہنر کا ایک نگارخانہ تھا، یہاں قرآنی رموز کی تفہیم و تحقیق کے لئے
علمائے دین کا مجمع ہوتا اور قدیم مفسرین کی تفسیریں سامنے رکھ کر «سواطع الالہام»
کے لئے مواد تلاش کیا جاتا تھا۔ یہاں بہت سے تشنگان علم فیضی کے
وسیع کتابخانے سے استفادہ کرنے کے لئے جمعے رہتے تھے، یہاں ہر قسم کی
آزاد خیالی کے لئے صلاح عام تھی، ان میں بعض اہل یونان کی معقولات کے قائل تھے
بعض خالص طبیعیات کے حامی تھے، بعض کے نزدیک آفتاب لائق پرستش تھا، بعض
فرعون کے ایمان کو حق بجانب جانتے تھے، یہاں تشکیک اور دھرت کے عقائد کا اظہار
بھی ممنوع نہ تھا، مگر یہاں سب سے زیادہ ہجوم شاعروں کا رہتا تھا، ملک الشعرا کو اپنے
حسب معمول اور روزمرہ ذمہ داری کے تحت اپنے گھر پر شعر و سخن کی بساط آراستہ
کرنی ہوتی تھی اور بالعموم یہ محفلیں شراب و ساغر کی تواضع کے بغیر ختم نہ ہوتی
تھیں۔ شاعروں کو عام اجازت تھی کہ جی بھر کے ملاؤں کی ہنسی اڑائیں۔ ان موقعوں پر
اکثر کبھی ایرانی اور کبھی ترکی لہجے میں ایک فقرہ گونجتا تھا۔ «بہ کوری ملایان میخوریم»
یہاں اکثر وہ اہل دولت اور اہل منصب بھی نظر آتے تھے جن کو حصول مقاصد میں
فیضی کی سفارش اور وسیلے کی ضرورت ہوتی تھی۔ ایسے ماحول میں عرفی کو اپنی
صلاحیت کی نمود و نمائش کے لئے بہترین موقع ہاتھ آگیا۔ اس کی شناسائی کا حلقہ بہت
جلد وسیع ہونے لگا۔ جو شخص بھی فیضی کے گھر آتا تھا عرفی کی کھانت اور لیاقت
کے تاثرات لئے ہونے جاتا۔ عرفی نے تھوڑے ہی دنوں میں اپنا ایک مقام پیدا کر لیا۔
یہاں سے فیضی اور عرفی کے تعلقات کا زاویہ بدلتا شروع ہوتا ہے جس پر دوہنی
ڈالنے سے انسانی خصلت کے بعض دلچسپ عوامل سمجھ میں آتے ہیں۔ فیضی ایک غیر
ملکی نووارد اور شکستہ حال مسافر سے ہر طرح کی ہمدردی کرنے کو آمادہ تھا مگر

عرفی کی بڑھتی ہوئی شہرت کو دیکھ کر مست افزائی کا جذبہ سرد پڑنے لگا، اسکی روزافزوں قبولیت نے دوسرے اندیشے پیدا کر دیے جن کے نتیجے میں حریفانہ خلش لازمی بات تھی۔ فیضی کا شاعرانہ کردار شباب کی منزل سے گذر کر پختہ ہو چکا تھا، عرفی کی فکری نشو و نما کا ابتدائی دور تھا، فیضی کی علمی زندگی آدمی سے زیادہ بیت چکی تھی، عرفی کے لئے ابھی مشق و آزمائش کے بہت سے مرحلے باقی تھے۔ فیضی کو شہرت کی اس بلندی تک پہنچنے میں برسوں لگے تھے، عرفی آنا فانا بڑھ رہا تھا، فیضی کو بڑی حسرت تھی کہ آئندہ نسلیں اس کا نام شاعر کے بجائے حکیم کی حیثیت سے یاد رکھیں۔ وہ بار بار تاکید کرتا ہے کہ مجھے شاعر نہ سمجھو، میں حکیم ہوں۔ میرے قلم کی آواز نے اس جہالت کی اندھیری رات میں سیکڑوں سوئے ہوئے مسائل و معانی کو جگایا ہے۔ عرفی کے تیور دیکھ کر فیضی کی مایوسی اور خدشہ کچھ بیجا نہ تھا، اگر مستقبل نے یہ ستم ظریفی دکھائی کہ «فلسفی شاعر» اور حکیم سخندان کی مسند پر عرفی کو بٹھا دیا تو فیضی کی جگہ کہاں رہی۔ دونوں کے روابط کی اس مضحکہ خیز نوعیت نے بدایونی کو بہتی کا موقعہ مہیا کر دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ شیخ کی قدیم وضع بھی تھی کہ «ہر کس بہ ہفتہ دوست نبود»۔ مگر ذہنی تاثرات کی کیفیت نے ہفتہ دو ہفتہ سے زیادہ دوستی قائم رکھنا ممکن ہی نہ چھوڑا تھا۔ دونوں کے اندرونی جذبات کا مزید نقشہ باہمی خط و کتابت کو دیکھنے سے واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ فیضی ملک الشعراء تھا، ہندوستان سے لیکر ایران تک ہر شاعر فیضی کی اُستادی کا دم بھرتا تھا، عرفی اس معاملے میں رسمی و ضعداری اور ظاہری پاس خاطر کی حد تک بھی رعایت برتتے کو تیار نہ تھا، اسکی انانیت یہ کہی نہ گوارا کر سکتی تھی کہ اپنے علاوہ کسی دوسرے کی طرف نظر اٹھا کر دیکھ لے۔

غیرت روا نداشت کہ برقع یرافکنیم نا جملہ بنگرند کہ جانانہ خودیم

لب تر نکرده ایم ز جام و سبوی کس جاوید مست جرعه پیمانہ خودیم

عرفی نے فیضی سے علاحدہ ہو کر ابوالفتح گیلانی سے وابستگی پیدا کی، یہ ملاقات ادبی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے، عرفی کو اپنے مربی کی ذات کے آئینے میں پہل دفعہ اپنی صفات و خصائل کا بھرپور جلوہ نظر آیا، اس کے لئے حکیم گیلانی کی صحبت خود شناسی اور خود نگری کا عجیب و غریب تجربہ ثابت ہوئی۔ ذاتی صلاحیت کے خفیہ کرشمے جن سے وہ خود بھی ناواقف تھا رفتہ رفتہ منکشف ہونے لگے۔ ابوالفتح کے

فیضی تقرب نے شاعر کے اندر ان تمام مستعدات کو واضح اور روشن کر دیا جو محض خواب و خیال یا سائے کی طرح گھومتے پھرتے تھے۔ حکیم ابوالفتح گیلان کے ایک علمی گہرانے کا چشم و چراغ تھا۔ باپ دادا طبیب ہونے آئے تھے، حکیم کے باپ مولانا عبدالرزاق گیلانی کا شمار شہر کے اکابر و اشراف میں ہوتا تھا۔ عہد صفویہ کے انقلاب انگیز حادثات میں باپ کی جان جاتی رہی اور حکیم اپنے بھائیوں سمیت ہندوستان چلا آیا۔ یہاں اپنے کمالات کا وہ سکھ بٹھایا اور بادشاہ کے مزاج میں وہ درخور حاصل کیا کہ لوگ جعفر یومکی اور ہارون الرشید کی مثال دیتے تھے۔ علمی استعداد اور جامعیت کا یہ عالم کہ ابوالفضل بھٹی قائل تھا۔ حکیم کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ ادبی اصناف پر قلم اٹھائے بغیر ہی اپنے دور کی ادبی تحریک کا سر براہ اور سالار کاروان بن گیا۔ اس کی نیرنگی طبع نے ایک نیا نظریہ ایجاد کیا، یعنی ادب کی قدیم راہیں پیش پا افتادہ ہو چکیں لہذا فی کمالات کو ظاہر کرنے کے لئے پوشیدہ امکانات کی جستجو کی جائے۔ حکیم کی بڑی خوش قسمتی ہے کہ اس نے ایک شدید جذبہ تجدید پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اس کی ندرت نے ہر صاحب سخن میں نادر افکار سے سیراب ہونے کی تشنگی پیدا کر دی، ایجاد و ابداع کا یہ دشوار عمل پوری طرح کامیاب ہوا اور حکیم کے کارنامے سے تمام معاصرین متاثر ہوئے، «مائر رحیمی» کا بیان سنئے :

«مستعدان و شعرسنگان این زمان را اعتقاد این است کہ تازہ گوئی کہ در این زمان درمیانہ شعرا مستحسن است و شیخ فیضی و مولانا عرفی بہ آن روش حرف زدہ اند بہ اشارہ و تعلیم ایشان بودہ» و آن دانشمند را حقے تمام بر سخن است»

شاعری کے معاملے میں حکیم کا ایک مخصوص نصب العین تھا جس کی بلندی کے آگے خاقانی، خسرو اور انوری کے مقامات بھی ادنیٰ اور پست تھے۔ قدیم استادوں کی بابت جن کو دنیا پیغمبران سخن مانتی آئی تھی حکیم کے خیالات کو سن کر بڑے بڑے لوگ چونک پڑتے تھے، کہتا تھا کہ خسرو کی زندگی بھر کا سرمایہ زیادہ سے زیادہ کل بارہ شعر ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں اور انوری جس کو قصیدے کی صنف کا صاحب کتاب کہا جاتا ہے اس کو شاعر سمجھنا بیکار ہے، اس کی بہت ہی رعایت منظور ہے تو اس کو مداح کہہ لیجئے، وردہ میر بادشاہ کی سطح کا آدمی ہے، خاقانی کی بابت حکیم کا قول تھا کہ اگر ہمارے زمانے میں ہوتا تو ممکن تھا کوئی شعر لکھنے کا کہہ ڈالتا اور شاید

تو ہی کر لیا، وہ بھی تازیانے کے بغیر اصلاح ممکن نہ تھی۔ حکیم کی صحبت نے عرفی کے ذہنی میلانات کو متاثر کیا اور یہ خیالات اس کے دل میں گہرے اتر گئے۔ خیال یہ ہے کہ حکیم اپنی رائے اپنے تکلف احباب کی عقل میں ظاہر کرتا ہوگا، ممکن ہے مذاق کے ماحول میں یا تفریسی گفتگو کے ضمن میں یہ باتیں کہی جاتی ہوں، مگر عرفی نے ان خیالات کو بلند آہنگ کے ساتھ شاعری کے قالب میں ڈھالنا شروع کر دیا۔ عرفی کا تمام فخر یہ کلام انہیں خیالات کی صدا سے بازگفت ہے ابو الفضل اس بارے میں نہایت سختی سے گرفتہ کرتا ہے کہ »ہر پاستانیان زبان طنز کھود، خنجر زندگانیس نہ گفتہ پڑمرد«۔

عرفی کی رسائی خانخانان کے دربار میں حکیم ابوالفتح گیلانی کے طریقے ہوئی۔ یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ عرفی کے لئے خانخانان سے تعلق کتنا مفید اور سازگار ثابت ہوا۔ حکیم گیلانی کی وفات کے بعد عرفی کا مستقل تعلق خانخانان کے دربار سے ہو گیا، اس کا ذکر قطعاً تعزیت میں کرتا ہے جو حکیم کی وفات پر خانخانان کے نام روانہ کیا ہے:

چہ احتیاج کہ گویم کہ مرد و عرفی را چہ بر سراز ہوس مرگ ناگہاں آمد

عرفی کے روابط شامی دربار سے بھی خاصے استوار تھے، شہزادہ سلیم سے شاعر کی ملاقات کا واقعہ ادبی تاریخ کا ایک مشہور لطیفہ بن گیا اور افسانہ پسند طبیعتوں نے معاشرے کا رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ بات صرف اتنی تھی کہ شہزادہ بذات خود مذاق شاعری میں ڈوبا ہوا تھا، ہر شاعر کو التفات عظیم سے نوازتا تھا، عرفی کے ساتھ لطف خاص ہے پیش آیا۔ شامی خاندان کے افراد بالعموم کسی شاعر کے استقبال میں کھڑے ہونے کا اخلاقی ضابطہ نہیں برتتے تھے۔ مگر شہزادہ نے عرفی کی خاص طریقے سے تعظیم کی:

مرا جو دوش بدوش ادب بدید استاد بلطف خاص بدل کرد التفات عظیم

اکبر کو شاعروں سے متاثر ہونے کی طاقت نہ تھی، مگر عرفی کی عزت کی دلکشی اپنا اثر رکھنے بغیر نہ رہی۔ جب شاعر کی حالات کی خبر مشہور ہوئی تو بادشاہ نے اپنی جانب سے مزاج پرسی کے لئے مہرزا نظام فروزینی کو لاہور بھیجا۔ شامی صاحب نے اس کو بستر مرگ پر بیٹھایا اور سرسام کی نلکے حالت میں پایا، اور چاہیں سچا کر یہ افسوس ناک حالت بادشاہ سے عرض کر دی۔

یہ دیکھ کر عبرت ہوتی ہے کہ عرفی کی وفات پر اس کے حریفوں نے بھی جذبات کے اظہار میں غرا سے تحمل اور ضبط سے بھی کلم نہ لیا۔ ان کی خشکی کے

تھے یہ بات کچھ کم نہ تھی کہ جس کو مغلوب کرے میں ان کی مشترکہ کوششیں ناکام رہیں اس کو موت کے غالب ہاتھ نے چھینس برس سے زیادہ کی مہلت دی، مگر بعض لوگ تنگہ نظری سے مجبور تھے۔ ان کے نزدیک ہوبار سے تعلق رکھنے والا ہر آدمی ملحد اور یدین تھا، ان لوگوں نے جس طرح دو برس پہلے عرفی کے دوست اور مرہی حکیم گیلانی کی وفات پر «خدا بیش سزا دھاد» (= ۹۹۷) کی تاریخ سے اپنا ذیل لٹنڈا کیا تھا اسی حساب سے عرفی کی تاریخ وفات «دشمن خدا» (= ۹۹۹) قرار دی۔ دوہرا گروہ رشک و حسد سے بے قابو تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جو زندگی بھر عرفی سے ہوسری کی جرات نہ کر سکے اور اس کے بعد اپنے طنز و حسد کے اظہار کے لئے یہ پناہ مانگے رکھا کہ استادوں کی شان میں بے ادبی کرتا تھا، «چون بہ استادان متقدمین و متاخرین خیلے سخنان بہ ادبانہ میگفت این تاریخ یافتہ شد کہ :

گفت عرفی جواہر مرگ شدی»

عرفی کے معاصرین کی یہ شکایت کہ وہ استادان سلف کو گستاخی کے سانچہ یاد کرتا تھا، دراصل عرفی کو مجرم ثابت کرنے کا ایک زیردست حربہ ہے حالانکہ شکایت کے اصل وجوہ کچھ اور ہیں: اگر عرفی کا روئے سخن محض استادان سلف کی طرف ہی رہتا تو اس کا کچھ نہ بگڑتا اور ذرا سی بدنامی بھی اس کے دامن پر نہ آتی۔ اہل عجم انواع شاعری میں فخریہ کو ایک صنف مستقل مانتے ہیں۔ فارسی ادب میں بیشمار شاعر ایسے ملتے ہیں جنہوں نے کہی زیادہ پڑھ کر فخریہ دعوے کیے اور کسی نے اعتراض میں ایک لفظ بھی نہ کہا۔ طالب آملی اپنے کو پیغمبر کہتا ہے، کلیم اللہ کا استعارہ استعمال کرتا ہے، سنائی اور خاقانی کو اپنی امی اور اولاد بتاتا ہے، مگر طالب آملی کی نفوت اور غرور پر کہیں کوئی اعتراض نہیں ملتا، عرفی سے ذرا سی فرو گزاشت یہ ہوگئی کہ وہ اپنی اناہیت کے جوش میں اپنے معاصرین کو بھی خاطر میں نہ لایا۔ وہ اپنے گرد و پیش ہمیشہ اپنے معاصرین پر اس طرح حقارت کی نظر ڈالتا ہے جیسے ایک دیو ہاتھ پر پتھر کر پوٹیوں کی بستی کا جائزہ لے رہا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ اپنی بابت ضرورت سے زیادہ حسن ظن عرفی کے لئے نقصان دہ ثابت ہوا اور اس کے معاصرین نے بھر پور انتقام لیا، جس کے ثبوت میں بعض غیر جانبدار شہادتیں موجود ہیں، مثلاً «ماتر رحیمی» میں ہے: «مستندان این زمان جسے از قایت رشک و رخی بچند صغرس و خامس کہ در طبیعتش بود، در محاسن و عاقل و کناہ و صریح اظہار رطب و یاسی کہ در کلاش بود بگردید»

عرفی کے کلام کا مطالعہ کرنے کے بعد چند اہم نکتے سامنے آتے ہیں۔ ایک بات تو یہ غور کرنیکے قابل ہے کہ پورے مغل شاعروں میں صرف عرفی ایسا شاعر ہے جو نعت اور منقبت کے میدان کی طرف باقاعدگی اور التزام کے ساتھ توجہ کرتا ہے حالانکہ عرفی کا عام میلان مذہبیات کی جانب کچھ ایسا زیادہ شدید نہ تھا۔ ایرانی شاعروں میں نعت و منقبت ایک دیرینہ روایت رہی ہے۔ مگر اکثر مغل شاعروں نے اس روایت کو محض سرسری طور سے برتا ہے، اور بعض سرسری پابندی بھی نہیں کرتے، نظیری نیشاپوری نے دوران حج میں تین چار نعتیہ قصیدے ضرور کہے تھے، شکیبی صفہائی بھی حج کو گیا تھا۔ مگر نعت کے خلوص کی جگہ شکیبی کا زور قلم سمندری طوفان، جہاز کی تباہی، نواح عدن کے قزاقوں کی غارتگری کے بیان میں ضایع ہو گیا۔ عرفی کے کلام میں سلسلے وار نعت اور منقبت کے بہترین نمونے ملتے ہیں، اس کی وجہ سمجھنے کے لئے ان حالات پر نظر ڈال لینا کافی ہوگا جو اکبر کی تخت نشینی کے دس سال بعد حکمت عملی کی تبدیلی سے پیدا ہوئے۔ دراصل تیموریوں کے دربار میں عجم کی تہذیب کا نشاۃ ثانیہ شروع ہوا تھا۔ اس احیاء کے ماتحت جہاں علوم و فنون کے تمام شعبوں میں تازگی اور تابندگی پیدا ہوئی وہاں ملوکیت کے تصور نے بھی ازسرنو استواری حاصل کی۔ اہل عجم کے نزدیک ملوکیت ہمیشہ خدائی سے وابستہ رہی ہے۔ عجمی شہنشاہ خدائی نمکنت کی دعوتداری میں کبھی مصر کے فراہین یا رومۃ الکبریٰ کے تاجداروں سے پیچھے نہیں رہے، مغلوں کے سیاس نظام فکر میں حضرت شاہنشاہی کی ذات خلیفۃ الہی کا درجہ حاصل کر لیتی ہے، عظمت آدم کی مکمل قربانی کیے لئے دربار میں سجدے کا رواج نافذ کیا جاتا ہے۔ مراتب چہارگانہ اخلاص کا مطالبہ اس سے بھی زیادہ سخت ہے یعنی ترک جان، ترک مال، ترک ناموس ترک دین۔ یہ تمام حالات اپنا رد عمل پیدا کیے بغیر نہ رہ سکے اور مذہبی حلقوں میں جو ہنگامہ پیدا ہوا اس کی گونج پورے ملک میں سنائی دی، مگر عرفی ایک شاعر تھا، اور ساتھ ہی نہایت خوددار اور غیرت مند انسان بھی تھا۔ اس کا آزاد تخیل عزت نفس کو پامالی سے بچانے کے لئے ایک فوق البشر کی پناہ ڈھونڈتا ہے اور اس جگہ پناہ میں محفوظ ہو جانے کے بعد بڑی بے فکری سے اعلان کرتا ہے کہ ارباب ہمت کی حوصلہ مندی کے سامنے اہل کرم کا طعنه مطلقاً بیج ہے :

اقبال کرم می گرد ارباب ہمت را ہمت نخورد نیست لا و نعم را
عرفی کے نہف سے بھاگنے کی داستان بہت ممکن ہے غلط ہو مگر یہ

بالکل حقیقت ہے کہ اس شہر کا خیال شاعر کے ساتھ ہمیشہ پرچھائیں کی طرح پھرتا رہا۔ نجف کا تصور اسکے دل میں دیار محبوب کی طرح دلکش اور عزیز تھا۔ بالآخر یہی تعلق خاطر ہے جو ترجمۃ الشوق بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ کہنا بالفیہ کی بات نہ ہوگی کہ فارسی شاعروں نے قصیدے کی صنف میں زور قلم دکھانے کی حد کردی ہے۔ مگر پورے فارسی ادب میں اعلیٰ قصیدوں کی تعداد بہت زیادہ نہ ہوگی۔ اعلیٰ قصیدے کی تعریف یہ ہے کہ شدت اظہار کے ساتھ ساتھ بیان واقعہ میں خلوص اور دیانت کا دامن چھوٹنے نہ پائے اور وہ بے ساختہ پن بھی قائم رہے جو خالص درد مندی اور گداز قلب کے ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ فارسی شاعروں کے جو قصیدے اس معیار پر پورے اُترتے ہیں ان کی تعداد انگشت شمار ہے۔ مثلاً رودکی کا وہ گیت جو اس نے امیر نصر بن احمد کے سامنے بخارا کی یاد میں گایا تھا۔ یا فرخی کا قصیدہ داغکھ: یا انوری کا قصیدہ «اشک خراسان»، زیادہ سے زیادہ اسکے قصیدہ لامیہ کو بھی گنتی میں رکھ لیجئے۔ خاقانی کی ساری کائنات یا تو اسکے «قصیدہ مداین» کو شمار کیا جاتا ہے، یا محض وہ قصیدہ جس نے اس کو «حسان المعجم» بنا دیا جس کا محل نزول یہ ہے کہ حج کے بعد پیغمبر کے روضہ مبارک کی خاک لیکر چلتا ہے۔ یا امیر معزی کا قصیدہ :

ای ساریان منزل مکن جز در دیار یارمن

«جس نے مرزا محمد قزوینی سے غیر معمولی خراج تحسین وصول کیا، یا چند قصیدے عنصری اور منوجہری کے بھی اس میں شامل کر لیں۔ شاہکار قصیدوں کی یہ گنتی عرفی کے قصیدہ ترجمۃ الشوق پر ختم ہو جاتی ہے۔ اسکے بعد فارسی قصیدے کی اتنی بڑی صنف میں شاید ہی کوئی نمونہ ملے جسکو مسلمہ قواعد کی میزان میں مذکورہ بالا قصیدوں کا ہم وزن قرار دیا جاسکے۔ ترجمۃ الشوق کی بابت عرفی کے ایک عقیدتمند کا قول سچ ہے کہ دعاء کا تیر تھا جو نشانے پہ لگ گیا، حاصل مدعا کے طور پر شاعر نہایت خلوص اور درد مندی کے ساتھ ایک دعویٰ کرتا ہے کہ چامے ہندوستان میں مر جاؤں یا کہیں ناتار میں پہنچ کر پیغام اجل آئے مگر ہلکوں کے بل اپنی گور سے نجف تک پہنچ جاؤں گا :

بکاوش مود از گور تا نجف بروم اگر بہ ہند بہر ائم و گربہ تار

اس قصیدے کے قالب میں دراصل شاعر کے فن کی پوری روح بند تھی۔ چنانچہ اس کی وفات کے اٹھائیس برس بعد روح فن نے اپنی طاقت کا سیرت خیر مظاہرہ کیا اور عرفی کی مدحیہ شاہک لاہور کے گورستان شاہی سے الٹکر نجف کی خاک سے جا ملے۔

تصاید کے علاوہ عرفی کے باقی کلام اور بالخصوص غزلیات کے بارے میں دو امور قابل توجہ ہیں، ایک تو ان کی مقبولیت اور دوسرے ان کی اہمیت - ادبی تاریخ میں یہ فیصلہ آج تک قطعی طور پر نہیں ہو سکا ہے کہ ہمد منلیہ کے ادبی مذاق کی رہنمائی کرنے میں سب سے آگے کون تھا - مگر معاصرین کی متفقہ شہادتیں موجود ہیں کہ عرفی کا کلام گلی گلی میں بکتا تھا، بالخصوص اہل ولایت اور ترک و تاجیک زیادہ خریدار تھے - یہ بھی معلوم ہے کہ ترک و تاجیک بیشتر عسکری درجے کے لوگ ہوتے تھے - یہ خوش نصیبی دنیا کے بہت کم شاعروں کو حاصل ہوئی ہے کہ ان کا نام سپاہی پیشہ لوگوں تک پہنچا ہو - ہومر کی بابت ضرور یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے نغموں کا مجموعہ ہر یونانی سپاہی اپنے ساتھ رکھتا تھا - عرفی بھی ادبی تاریخ کے ان منفرد شاعروں میں شمار ہوتا ہے جنہوں نے اپنے زمانے کے لوگوں کو اسقدر فیاضی اور فراوانی کے ساتھ انبساط اور لذت کی جوتے شیر سے سیراب کیا اور اہل قلم کے علاوہ اہل سیف سے بھی حسن قبول کی سند حاصل کی -

کسی شاعر کے کلام کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے نہیں لگایا جاتا کہ وہ اپنے معاصرین میں کتنا مقبول تھا - اس کے اشعار کتنے عام اور مشہور ہو چکے تھے - وہ اپنے زمانے میں قافلہ سالار کہلایا یا تکبر اور خود پرستی کے الزام میں ذلیل کیا گیا - بلکہ شاعر کے فن کی اہمیت کو جانچنے کا اصلی معیار یہ ہے کہ اس کے کلام سے بعد کی نسلوں نے کیا حاصل کیا اور کیا تاثرات قائم ہوئے - جب ہم اس نقطہ نظر سے کسی شاعر کے کلام کا محاسبہ کرتے ہیں تو ہم اس کو محض فنکار نہیں سمجھتے - ہم جمالیاتی کیف اور انبساط کی مقدار کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں - ہم یہ نہیں دیکھتے کہ وہ ہمارے مذاق کے عین مطابق ہے یا بالکل مخالف - بلکہ ہم یہ جستجو کرتے ہیں کہ شاعر کے فن کی بدولت کیا پوشیدہ قوتیں ظہور میں آئیں - کون سی نئی تحریکیں پیدا ہوئیں جن سے پورے معاشرے میں جنبش اور تبدیلی کے آثار جاگے - تہذیبی قدروں کے ازسرنو تعین میں کیا مدد ملی - ذہنی میلانات کی سمتیں کدھر کدھر کو بدلیں - پوری جماعت کا دماغی نقشہ کس شکل کا بنا اور مجموعی طور پر داخلی زندگی میں کیا آراستگی اور نفاست پیدا ہوئی - جب ہم ان سوالات کو سامنے رکھ کر عرفی کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ اس کے فکر و فن نے ایک وقت ایشیا کی دو تہذیبوں کو متاثر کیا ہے - ایک طرف ترکی ادب کی تعمیر نو میں عرفی کا تفکر کار فرما ہے جس کا صحیح احاطہ کی ضرورت ہے

کی بناط سے باہر ہے مگر جس نے قلمی جیسے شاعر کو اپنا منبع بنایا۔ دوسری طرف اردو ادب عرفی کا منت پذیر ہے چنانچہ غالب کو یہ اعتراف ہے کہ برق چشم عرفی نے مجھے بے راہ روی سے بچا لیا اور اقبال نے بجا طور پر اس کے »عمل تبدیل« پر »حیرت خانہ« سینا و فارابی کو تصدق کر دیا۔ ہماری پوری تہذیب نے عرفی کے تفکر کی روشنی میں ایک خاصی بڑی منزل طے کی ہے اور آج بھی کم از کم وہ مشعل ہدایت ضرور روشن ہے جو ہمارے حکیم نے ہمارے سامنے رکھی تھی :

نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خوان چو محفل را گراں بینی

معراج انسانیت

(سیرت خاتم الانبیا کی روشنی میں)

از

مولانا سید علی نقی صاحب، صدر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

انسان کی رفعت و برتری تمام کائنات پر عقل و تدبیر اور فرض شناسی میں ہے۔
ہیں وہ تقویٰ ہے جسے قرآن نے معیار فضیلت بشری قرار دیا ہے: «ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم»
تم میں سب سے زیادہ صاحب عزت وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو یعنی فرائض کی
اہمیت اور اُن کے حدود کو محفوظ رکھنے والا ہو۔

یہ فرائض ہمیشہ ایک ہی صورت اور شکل پر نہیں ہوتے۔ کوئی بڑے سے بڑا
حکیم و دانشمند فرائض کی کوئی ایسی فہرست مرتب نہیں کر سکتا جو ہر شخص کے
لئے ہر حال میں قابل ادائی ہو۔ بلکہ فرائض باعتبار حالات و اوقات بدلتے رہتے ہیں۔
فرائض کی یہی نگہداشت جوہر انسانیت ہے۔

فرض شناس انسان کے افعال بتقاضا طبعیت نہیں ہوتے بلکہ بتقاضا فرض
ہوتے ہیں۔ اس کا عمل اتنا پسندی کے دو نقطوں کے درمیان ہوتا ہے۔ اسی کا نام
عدل و اعتدال ہے جو معیار حسن اخلاق ہے۔ اور چونکہ عام افراد بشر عموماً طبعیتوں
کے تقاضوں میں اسیر ہوتے ہیں اس لئے بلند افراد انسان کے خلاف عموماً دو طرف
سے اعتراضات ہوتے ہیں ایک ادھر والے اتنا پسندوں کی طرف سے اور دوسرے
ادھر والے اتنا پسندوں کی جانب سے۔ مگر وہ کبھی ان اعتراضات کی پروا نہیں کرتے۔
انہیں تو فرائض کے ادا کرنے سے مطلب ہوتا ہے۔

انسان کامل کے اعمال سطحی نگاہ والوں کو بسا اوقات متضاد نظر آتے ہیں مگر
ان میں حقیقت کوئی تضاد نہیں ہوتا بلکہ وہ مختلف حالات کے جداگانہ تقاضے ہوتے ہیں جو
اُس کے افعال میں ظاہر ہوتے ہیں۔

سیرت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و سلم اس باب میں معیار کامل ہے۔
آپ چالیس برس کی عمر میں مبعوث برسالت ہوئے پھر ۱۲ سال ہجرت کے
قبل مکہ کی زندگی تھی اور دس سال بعد ہجرت مدینہ کی زندگی۔

یہ تینوں دور بالکل الگ الگ کیفیت رکھتے ہیں جن میں سے ہر دور بالکل یک رنگ ہے۔ کسی تلون اور غیر مستقل مزاجی کا ظہور نہیں ہے۔ مگر وہ سب دور آپس میں بہت مختلف ہیں۔ پہلے چالیس برس کی مدت میں زبان بالکل خاموش اور کردار کے جوہر نمایاں۔ یہی آپ کی سچائی کا ایک بڑا نفسیاتی ثبوت ہے کیونکہ جو غلط دعویدار ہوتے ہیں اُن کے بیانات و اظہارات کی رفتار کو دیکھا جائے تو عسوس ہوگا کہ وہاں پہلے اُن کے دل و دماغ میں تصور آتا ہے کہ ہمیں کوئی دعویٰ کرنا چاہیے مگر ہمت نہیں ہوتی۔ اس لیے وہ کچھ مشتبہ الفاظ کہتے ہیں جن سے کبھی سستے والوں کو وحشت ہوتی ہے اور کبھی اطمینان۔ پھر وہ رفتہ رفتہ قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ پہلے کوئی ایسا دعویٰ کرتے ہیں جس کو تاویلات کا لباس پہنا کر رائے عامہ کے مطابق بنایا جا سکے یا جسکی حقیقت کو صرف خاص خاص لوگ سمجھ سکیں اور عام افراد عسوس نہ کریں۔ جب جھجک نکل جاتی ہے تو پھر جی کڑا کر کے کھل کر دعویٰ کر دیتے ہیں۔

حضرت پیغمبر اسلام کی زبان سے چالیس برس تک کوئی لفظ ایسا نہیں نکلا جس سے لوگ ادعائے رسالت کا توہم بھی کر سکتے یا کوئی بے چینی اس حلقہ میں پیدا ہوتی۔ غلط سے غلط روایت بھی ایسی نہیں جو بتائے کہ کفار نے کبھی آپ کی لفظ سے کسی ایسے دعوے کا احساس کیا ہو جس پر اُن میں کوئی برہمی پیدا ہوئی ہو اور پھر آپ کو اُس کے متعلق کچھ صفائی پیش کرنے کی ضرورت ہوئی ہو بلکہ اس دور میں آپ کا کام صرف اپنی سیرت بلند کی عملی تصویر دکھانا تھی جس نے ایک مقناطیسی جذب کے ساتھ دلوں کو تسخیر کر لیا تھا اور آپ کی ہر دلعزیزی ہمہ گیر حیثیت رکھتی تھی۔ اس کے بعد چالیس برس کی عمر میں جب دعوئے رسالت کیا تو وہ بالکل وہی تھا جو آخر تک آپکا دعویٰ رہا۔ یہ نہیں ہوا کہ پہلے اس دعوے میں خفت ہو پھر شدت پیدا ہو اور پہلے دعویٰ کچھ ہو اور پھر رفتہ رفتہ اُس میں ترقی ہوئی ہو۔ اب اس دعوئے رسالت کے بعد آپ کو کتنے مصائب و تکالیف برداشت کرنا پڑے وہ سب کو معلوم ہیں۔ یہ پُر آشوب دور وہ تھا کہ جب سر مبارک پر خس و خاشاک پھینکا جاتا تھا، جسم اقدس پر پتھروں کی بارش ہوتی تھی۔ تیرہ برس اسی طرح گزرے مگر ایک دفعہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ آپ کا ہاتھ تلوار کی طرف چلا جائے اور ارادہ جہاد کا کیا جائے۔

اگر کوئی رسول کی زندگی کے صرف اُس دور ہی کو دیکھے تو یقین کرے گا کہ جیسے آپ مطلق عدم تشدد کے حامی ہیں۔ یہ مسلک اتنا مستقل ہے کہ کوئی

ایذا رسانی، کوئی دل آزاری اور کوئی طعن و تشنیع کی صورت آپ کو اس راستے سے نہیں ہٹا سکتی۔ پہلے چالیس برس ہی کی طرح اب یہ رنگ اتنا گہرا اور یہ مسلک اتنا راسخ ہے کہ اسکے درمیان میں کوئی ایک واقعہ بھی اس کے خلاف نمودار نہیں ہوتا، حالانکہ کوئی بے بس اور بے کس بھی ہو تو کسی وقت تو اُسے جوش آ ہی جاتا ہے اور وہ جان دینے اور جان لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے پھر چاہے اُسے اور زیادہ ہی مصائب کیوں نہ برداشت کرنے پڑیں۔ مگر ایک دو برس نہیں تیرہ سال مسلسل اس غیر متزلزل صبر و سکون کے ساتھ وہی زندگی گزار سکتا ہے جس کے سینہ میں وہ دل اور دل میں وہ جذبات ہی نہ ہوں جو جنگ پر آمادہ کر سکتے ہیں۔

اس درمیان میں وہ وقت آتا ہے کہ مشرکین آپ کے چراغ زندگی کے خاموش کرنے کا فیصلہ کر لیتے ہیں اور ایک رات طے دو جاتی ہے کہ اُس رات سب مل کر آپ کو شہید کر ڈالیں گے۔ اس وقت بھی رسول تلوار نیام سے باہر نہیں لاتے، کسی مقاومت کے لیے کھڑے نہیں ہوتے بلکہ بحکم خدا شہر چھوڑ دیتے ہیں۔ جو معرفت محمد نہ رکھتا ہو وہ اس ہٹے کو کیا سمجھے گا؟ یہی تو کہ جان کے تحفظ کے لئے یہ انتظام تھا مگر فقط جان ہی نہیں بلکہ ان مقاصد کا تحفظ جو جان کے ساتھ وابستہ تھے۔ بہر حال اس اقدام یعنی ترک وطن کو کون کس لفظ سے تعبیر کرے۔ اُسے عام دنیا مظهر شجاعت تو نہیں سمجھے گی اور صرف اس عمل کو دیکھ کر اگر کوئی شخص اس ذات کے بارے میں کوئی رائے قائم کرے تو وہ حقیقت کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ اب اس وقت تیرن برس کی عمر ہے اور آگے بڑھانے کے بڑھتے ہوئے قدم ہیں۔ بچپن اور جوانی کا اکثر حصہ خاموشی میں گزرا ہے۔ پھر جوانی سے لے کر ادھیڑ عمر کی منزلیں پتھر کھاتے اور مصائب برداشت کرتے گزری ہیں اور آخر میں اب جان کے تحفظ کے لیے شہر چھوڑ دیا۔ بھلا کیسے تصور ہو سکتا ہے کہ جو ایک وقت میں عافیت پسندی سے کلم لیتے ہوئے شہر چھوڑ دیتا ہے وہ عنقریب فوجوں کی قیادت کرنا ہوا نظر آئے گا۔ مگر اب مکہ میں آنے کے بعد بدر ہے، احد ہے، خندق ہے، خیبر ہے، حنین ہے۔ پھر یہ نہیں کہ اپنے گھر میں بیٹھ کر فوجیں بھیجی جائیں اور فتوحات کا سہرا اپنے سر باندھا جائے بلکہ رسول خدا کا کردار یہ ہے کہ چھوٹے اور غیر اہم معرکوں میں تو کسی کو سردار بنا کر بھیج دیتے ہیں مگر ہر اہم اور خطرناک موقع پر فوج کے سردار خود ہوتے ہیں اور یہ نہیں کہ اصحاب کو سپہ بنائے ہوئے اُن کے حصار میں ہوں بلکہ اسلام کے سب

سے بڑے سپاہی حضرت علی بن ابی طالب کی گواہی ہے کہ جب جنگ کا ہنگامہ انتہائی شدت پر ہوتا تھا تو ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ دشمن کے قریب ہوتے تھے۔ پھر یہ بھی نہیں کہ یہ قیام فوج کے سپاہیوں پر ہو بلکہ احد میں یہ موقع بھی آگیا کہ سوا دو ایک کے باقی سب مسلمانوں سے میدان جنگ خالی ہو گیا مگر اس وقت وہ جو کچھ پہلے بظاہر جان کے تحفظ کے لئے شہر چھوڑ چکا تھا، اس وقت خطرہ کی اتنی شدت کے ہنگام میں جب اس پاس تقریباً کوئی بھی سپاہی نہ رہا والا نظر نہیں آتا اپنے موقف سے ایک گام بھی پیچھے نہیں ہٹتے، زخمی ہوجاتے ہیں، چہرہ خون سے تر ہوجاتا ہے، خود کی کڑیاں سر کے اندر پیوست ہوجاتی ہیں، دندان مبارک جروح ہوجاتے ہیں مگر اپنی جگہ سے قدم نہیں ہٹاتے۔ اب کیا عقل و انصاف کے رو سے مکہ سے ہجرت کو خوف جان سے اس معنی میں سمجھا جاسکتا ہے جس سے شجاعت پر دہبا آئے؟ ہرگز نہیں۔

شجاعت رسول کی حقیقی معرفت شہید خدا - حضرت علی مرتضیٰ کو تھی۔ جنگ احد میں «قتلِ محمد» کی آواز نہی جس نے تقریباً کل فوج اسلام کے قدم اکھاڑ دیئے اور اس تصور نے علی پر کیا اثر کیا اُسے خود آپ نے بعد میں بیان کیا ہے کہ میں نے نظر ڈالی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نظر نہ آئے۔ میں نے دل میں کہا کہ دو ہی صورتیں ہیں۔ یا آپ شہید ہو گئے یا اللہ نے عیسیٰ کی طرح آپ کو آسمان پر اٹھالیا۔ دونوں صورتوں میں اب زندگی بیکار ہے۔ یہ سوچ کر نیام توڑ کر پھینک دیا اور تلوار لے کر فوج میں ڈوب گئے۔ جب فوج ہٹی تو رسول نظر آئے۔ دیکھنے کی یہ چیز ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب کو صرف یہی دو تصور ہوئے، رسول شہید ہو گئے یا خدا نے آسمان پر اٹھالیا۔ یہ توہم بھی نہیں ہوا کہ شاید رسول بھی میدان سے کسی گوشہٴ عافیت کی طرف چلے گئے ہوں۔ یہ علی کا ایمان ہے رسول کی شجاعت پر۔

عیسائیوں نے رسول کی تصویر صرف اسی دور جنگ آزمائی کی یوں کھینچی کہ ایک ہاتھ میں قرآن ہے اور ایک ہاتھ میں تلوار ہے مگر جس طرح رسول کی صرف اس زندگی کو سامنے رکھ کر وہ رائے قائم کرنا غلط تھا کہ آپ مطلق عدم تشدد کے حامی ہیں یا سینہ میں وہ دل ہی نہیں رکھتے جو معرکہ آرائی کر سکے۔ اسی طرح صرف اس دوسرے دور کو سامنے رکھ کر یہ تصویر کھینچنا بھی ظلم ہے کہ بس قرآن ہے اور تلوار۔ آخر یہ کس کی تصویر ہے؟ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نا؟ تو محمد نام تو اس پوری سیرت کی مالک ذات کا ہے جس میں وہ چالیس برس بھی ہیں۔

وہ تیرہ برس بھی ہیں اور اب یہ دس برس بھی ہیں۔ پھر اس ذات کی صحیح تصویر تو وہ ہوگی جو زندگی کے ان تمام پہلوؤں کو دکھا سکے۔ یہ صرف ایک پہلو کو نمایاں کرنے والی تصویر تو محمد مصطفیٰ کی نہیں سمجھی جاسکتی۔

پھر اس دس برس میں بھی بدر و احد، خندق و خیبر سے آگے بڑھ کر ذرا حدیبیہ تک بھی تو آؤ۔ یہاں پیغمبر کسی جنگ کے ارادہ سے نہیں بلکہ حج کی نیت سے مکہ معظمہ کی جانب آ رہے ہیں۔ ساتھ میں وہی بلند حوصلہ فتوحات حاصل کئے ہوئے سپاہی ہیں جو ہر میدان سر کرنے رہے ہیں اور سامنے مکہ میں وہی شکست خوردہ جماعت ہے جو میدان میں ہار رہی ہے اور اسوقت وہ بالکل غیر منظم اور غیر مرتب ہیں۔ پھر بھی یہ ان کی حرکت مذہبوحی ہے کہ وہ سدراہ ہوتے ہیں کہ ہم حج کرنے نہ دینگے۔ عرب کے بین قبائلی قانون کے رو سے حج کا حق کعبہ میں ہر ایک کو تھا۔ ان کا رسول کے سدراہ ہونا اصول طور پر بناء جنگ ہونے کے لئے بالکل کافی تھا مگر پیغمبر نے اس موقع پر اپنے دامن کو چڑھائی کر کے جنگ کرنے کے الزام سے بری رکھنے ہوئے صلح فرما کر واپسی اختیار کی اور صلح بھی کیسے شرائط پر؟ ایسے شرائط پر جنہیں بہت سے ساتھ والے اپنی جماعت کے لئے باعث ذلت سمجھ رہے تھے اور جماعت اسلامی میں عام طور سے بے چینی پھیلی ہوئی تھی۔ ایسی شرطیں تھیں جیسی ایک فاتح کس مفتوح سے منواتا ہے، اس وقت واپس جائے، اس سال حج نہ کیجئے، آئندہ سال آئیے گا، صرف تین دن مکہ میں رہینگا، چوتھے دن پھر آپ میں سے کوئی نظر نہ آئے، دوران سال میں ہم میں سے کوئی بھاگ کر آپ کے پاس جائے تو آپ کو واپس کرنا پڑے گا اور آپ میں سے کوئی بھاگ کر ہمارے پاس آئے تو واپس نہیں کریں گے۔

آپ نے سب شرائط منظور کر لیے اور واپس تشریف لے گئے۔ اب دنیا بتائے کہ پیغمبر اسلام جنگ پسند تھے یا امن پسند۔ حقیقہً ان کی جنگ یا صلح کوئی بھی جذبات کی بنا پر نہ تھی بلکہ فرائض کے ماتحت کام ہوتا تھا۔ جس وقت فرض کا تقاضا خاموشی اختیار کرنا تھا، خاموش رہے۔ جب حالات کے بدانے سے ضرورت جنگ کی پڑ گئی، جنگ کرنے لگے۔ جب امکان صلح پیدا ہو گیا اور بلندی اخلاق کا تقاضا صلح کرنا ہوا، صلح کر لی۔ یہ سب باختلاف حالات فرائض کی تبدیلیاں ہیں جو آپ کے کردار میں نمایاں ہوتی رہی ہیں۔ فرائض کی یہی پابندی طبیعت کے دباؤ سے جتنی آزاد ہو «مراج انسانیت ہے»

کتابخانہ حبیب گنج

از

ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبہ فارسی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

حبیب گنج ضلع علی گڑھ میں ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جو دراصل مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نواب صدر یار جنگ مرحوم کے کمال علم و فضل کی یادگار ہے۔ یہیں مرحوم نے ایک کتابخانہ قائم کیا جو عربی و فارسی و اردو کے قلمی نوادر کے اعتبار سے نہایت درجہ اہم ہے۔ چونکہ اس کی کوئی فہرست اب تک شائع نہیں ہو سکی ہے اس لئے اس کا مختصر ذکر اور اس کے بعض نوادر کا تعارف بے عمل نہ ہوگا۔

نواب صدر یار جنگ مرحوم کو قلمی کتابوں سے جس قدر دلچسپی تھی اور ہندوستان کے قلمی ذخائر کے جمع کرنے اور ان کو تلف ہونے سے بچانے کا جس قدر جذبہ ان کو تھا اس کا اندازہ ان کی اس اپیل^۱ سے ہو جاتا ہے جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (بابت ۱۲ مارچ ۱۹۱۹ ع) میں شائع ہوئی تھی۔ ویسے قلمی کتابوں کی طرف ان کی توجہ بہت کم عمری ہی سے ہو گئی تھی۔ رسالہ معارف اعظم گڑھ بابت اکتوبر ۱۹۳۱ میں ان کا ایک مضمون بعنوان »حبیب گنج کا کتابخانہ کس طرح جمع ہوا« شائع ہوا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا میں کتابوں کی جمع آوری کا شوق ایک کتب فروش عبدالرحیم نامی کے ذریعے پیدا ہوا جس کے نتیجے کے طور پر لڑکپن ہی سے انہوں نے کتابیں جمع کرنا شروع کر دی تھیں پہلے درسی کتابیں اکٹھا کرتے، پھر اردو دواوین کا شوق ہوا، ۱۸۸۳ ع تک سو سو اسو کتابیں جمع ہو گئیں۔ ۱۸۸۵ ع میں پھر آگرہ بغرض تعلیم گئے۔ وہاں سب سے پہلے قاضی ابو زید مریوسی کا رسالہ مساحت خریدا اور وہیں آگرہ یونیورسٹی کے نادر نسخہ واقعات بابری کی نقل ۱۸۸۷ ع میں حاصل کی۔ اسی دوران میں علامہ شبلی مرحوم سے ملاقات ہوئی۔ اور نظروں میں بہت پیدا ہوئی۔ انہیں ایام میں دھلی جانا ہوا۔ وہاں مولوی سلیم الدین خاں سے بعض کتابیں

^۱ مولانا مرحوم کے - اردو صحافیوں کا ذکر اس مقالے میں ہوا ہے۔ مقالات شروانیہ (شروانی پرنٹنگ پریس علی گڑھ) میں شامل ہیں۔

خریدیں۔ وہیں کچھ قطعات بھی خریدے اور رفتہ رفتہ قطعات کی خریداری کا شوق بھی غالب ہو گیا۔ مولانا شبلی کے توسط سے لکھنؤ کے قلمی کتب فروشوں سے شناسائی اور قلمی کتابوں کا سرمایہ بڑھانے کی صورت پیدا ہوئی اور چند دنوں میں اتنا سرمایہ ہو گیا کہ رہنے کے کمرے میں چاروں طرف متعدد الماریاں قلمی کتابوں سے بھر گئیں۔

مولانا سید محمد علی صاحب اور علامہ شبلی کی تشویق سے بیرونی ممالک یعنی مصر شام اور یورپ سے بھی کتابیں آنے لگیں۔ ان کے علاوہ متفرق طور سے نادر کتابیں ہاتھ آتی رہیں مثلاً مباحث مشرقیہ امام رازی کا نسخہ ایک بیوہ کے یہاں سے تین روپیہ کو ملا۔ گلستان کا ایک نادر مصور نسخہ ایک صاحب کے توسط سے ایک دوسری خاتون سے حاصل ہوا۔ نواب صاحب کے حیدرآباد سے متعلق ہونے پر عمدہ کتابیں وہاں سے ملیں اور کتابخانے میں روز افزوں اضافہ ہوتا رہا۔ ان کے بعض بزرگوں کے خاندانی کتابخانے کا بھی سرمایہ مل گیا۔ نواب مرحوم سفر حج کو گئے تو وہاں بھی کتابیں جمع ہوتی رہیں۔ بعض اعزہ و احباب نے بھی ہدیۂ کتابیں بھیجیں۔

حبیب گنج کے کتابخانے کے لئے کتابیں فراہم کرنے میں زیادہ توجہ قیمتی کتابوں کی طرف رہی، معمولی کتابوں سے تعداد بڑھانے سے ہمیشہ احتراز کیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۳۲ تک کتابوں کی تعداد ۴۱۷۳ ہو گئی جن میں ۱۰۶۲ نادر قلمی کتابیں شامل تھیں۔ مئی ۱۹۴۴ تک تعداد ۶۰۹۰ ہو گئی۔ اس وقت تعداد کہیں زیادہ ہے اور قلمی کتابیں ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔ کتابوں کی خریداری میں بعض دلچسپ واقعات پیش آئے۔ ایک واقعہ کا ذکر مولانا نے اپنے ایک مقالے میں کیا ہے۔ تذکرہ مخزن الغرائب کے ذیل^۱ میں لکھتے ہیں کہ ملا احمد علی سندیلے کے باشندے، گذشتہ صدی ہجری کی ابتدا کے فارسی اہل قلم میں سے ہیں۔ مرزا قتیل کے شاگرد تھے، خادم تخلص تھا۔ انہوں نے فارسی کے شعرا کا ایک ضخیم اور عجیب تذکرہ لکھا ہے۔ تین ہزار سے زائد شعرا کا کلام اور حال ہے۔ ۱۲۱۸ ہجری میں ختم ہوا، 'ختم صحف' تاریخ اختتام ہے۔ حال میں ایک عزیز کے ہاتھ آیا ہے۔ خریداری لطیفہ ہے۔ گفت و شنود کے بعد فی شاعر ایک پیسہ قیمت ٹھہری۔ اس شرح سے کتاب نو چون روپے کی ہو گئی، مگر شاعر بیچارے پیسہ اخبار کے اسٹاف میں بھرتی ہو گئے۔

مولانا نے اس بات پر فخر کیا ہے کہ ان کے کتابخانے میں ایک نسخہ بھی ایسا نہیں جو سرقہ یا ناجائز طریقے پر حاصل کیا گیا ہو۔ انہوں نے یاقوت مستحصری کا لکھا ہوا

قرآن مجید جس پر ظفر خاں شاہجہانی کی یہ یادداشت تھی » بقلم یاقوت مستعصمی کہ بہتر ازین نوشتہ جس طرح کہو یا اس میں بقول مولانا شبلی ان کی شرافت ان کے شوق پر غالب آگئی تھی۔ بوستان سعدی کا ایک نسخہ غالباً مشہور خطاط اسحاق کا لکھا ہوا کی مثل بادشاہوں کی مہروں اور دستی عبارتوں سے مزین تین سو روپے میں مل رہا تھا مگر وہ کسی وجہ سے نہ خریدا جاسکا۔ بعد میں ہر چند کوشش کی مگر جن کے توسط سے ملا تھا انہیں نے خرید لیا اور کسی طرح نواب صاحب کو نہ مل سکا۔

اس کتابخانے میں ہر قسم کی منتخب کتابیں موجود ہیں چنانچہ مولانا نے اپنے ذوق کے مطابق ایک گوشوارہ تیار کیا تھا جس کے محض عنوان ہی سے اس کتابخانے کی عظمت کا حال معلوم ہوگا۔

۱۔ الذہیات : اس کے تحت ۹۹ وہ کتابیں ہیں جو طلائع کام کے لحاظ سے امتیاز رکھتی ہیں، ان کی مدد سے ماوراءالنہر، عرب، ایران، ترکی، کشمیر، ہندوستان وغیرہ مالک کے ہنر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۲۔ الخطاطیات : اس کے تحت بڑے خطاطوں کے قلم کی ۱۵ کتابیں درج ہیں مثلاً میر عماد، میر علی کاتب وغیرہ۔

۳۔ الخطیات : اس کے تحت ۳۵ وہ کتابیں ہیں جو اعیان ملک کی لکھی ہوئی ہیں مثلاً آصف خاں، شیخ عبدالحق دہلوی وغیرہ۔

۴۔ المجلدات : قدیم جلد سازی کے ۱۶ نمونے۔

۵۔ السلطانیات : جن ۴۱ کتابوں کا سلاطین اور وزراء سے خاص تعلق ہے وہ اس کے تحت درج ہیں۔ مثلاً ابراہیم عادل شاہ کے کتابخانے کی صحیح بخاری وغیرہ۔

۶۔ الفتوحات : وہ دو کتابیں جو سلاطین کے کتابخانوں میں فتح کے مال غنیمت سے داخل ہوئیں مثلاً گوئے و چوگان ملا عارفی نوشتہ میر علی کاتب جو عالم گیر بادشاہ کے کتابخانے میں گول کنڈہ کی فتح کے مال غنیمت سے داخل ہوئی۔

۷۔ المقامیات : جن ۹۶ کتابوں پر مقام تحریر درج ہے۔

۸۔ المختصات : ۲۶۳ جن کتابوں پر مہرین ہیں۔

۹۔ الاقاریات : جن ۱۶ کتابوں کا تعلق نواب صاحب مرحوم کے رشتہ داروں سے تھا۔

۱۰۔ الاستاذیات : جو ۲۴ کتابیں نواب صاحب کے استادوں کے سلسلے میں سے کسی

بزرگ کی لکھی ہوئی ہیں یا محض بقلم خاص ہیں۔

(۱۱) الحسینیات : ان میں ۴۱ وہ کتابیں ہیں جو بلحاظ خط نادر ہیں (غیر خطاطیات)۔

(۱۲) القرطاسیات : اس کے ذیل میں کاغذوں کے ۱۱ اقسام دکھائے گئے ہیں۔

(۱۳) الثبقات : اس کے ذیل میں ۲۲ قدیم کتابیں درج ہیں خصوصاً نویں صدی

ھجری یا اس سے قبل کی کتابیں، سب سے قدیم نسخہ پانچویں صدی ھجری کا ہے۔

(۱۴) المخطوط : اس میں ۱۶ مختلف خطوں کی تشریح ہے۔

(۱۵) المصنفیات : اس میں ۳۸ وہ نسخے ہیں جو بخط مصنف ہیں یا نسخہ مصنف سے

منقول یا مقابلہ شدہ مثلاً الاجوبہ والاسوۃ امام قشیری خود مصنف کے ہاتھ کا نسخہ ہے،

اور اسی طرح ارتیاح الابداد مولفہ حافظ سناوی خود مولف کا لکھا ہوا مخطوطہ ہے۔

اس فہرست سے ایک طرف تو نواب صاحب کے ذوق اور کثرت مطالعہ کا پتا

چلتا ہے، دوسری طرف کتابخانے سے استفادہ کرنے کا کام آسان ہو جاتا ہے۔ اس

مختصر دستی فہرست کے علاوہ صدر یار جنگ مرحوم نے وقتاً فوقتاً اس کتابخانے کے نادر

نسخوں کا جس طرح تعارف کرایا ہے اس سے ان کی بالغ نظری کا حال معلوم ہوتا ہے۔

فلوس کے دو نایاب دیوان (دیوان عرفی مرتبہ محمد قاسم سراجا شامل مقدمہ عبدالباقی

نہاوندی و دیوان طالب آملی جو مولف کی تحریروں سے مزین ہے) کا تعارف رسالہ معارف

ومبر ۱۹۲۲ء، دسمبر ۱۹۲۲ء کے ذریعہ کرایا۔ اسی رسالے کے اکتوبر ۱۹۲۲ء کے شمارے

میں اتفاقات حسنہ کے عنوان سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی قلمی تحریر کو روشناس

کرایا۔ فروری ۱۹۲۹ء کے شمارے میں صحیح مسلم کے ایک قلمی نسخے کی تفصیل درج

کی جو بلگرام کے ایک صاحب ذوق بزرگ روح الامین کا لکھا ہوا تھا۔ یہ وہی نسخہ ہے

جس کا ذکر علامہ آزاد بلگرامی نے مائثر الکرام میں صاحب موصوف کے حالات کے ضمن میں

کیا ہے۔ معارف ۱۹۳۰ء کے ذریعہ اپنے کتابخانے کے صحیح بخاری کے نسخے کو «صحیح

بخاری کا ایک حقیقی نسخہ» کے عنوان سے تعارف کرایا۔ یہ نسخہ ابراہیم عادل شاہ بیجاپوری

(م ۱۰۳۷ھ) کے کتابخانے کا تھا جس پر یہ یادداشت موجود ہے :

«جلد اول صحیح بخاری بخط نسخ عرب در آخر کتاب خط حضرت

شیخ المحدثین غنیف الدین گازرونی است» جلد سیاہ و ترنج سرخ و جدول

طلا نویستہ بابت فتح شہر محمدآباد المعروف بہ پیدرجمع کتابخانہ معمرہ

عالم پناہ ابراہیم عادلشاہ خلد ملکہ شدہ ۹ شعبان ۱۰۲۸ھ^۱

معارف نومبر ۱۹۳۲ء میں محی لاری کی قیوچ الحرمین کے نسخے کا تعارف اور اس کے کلام پر تبصرہ لکھا۔ نومبر ۱۹۳۳ء کے اورینٹل کالج میگزین لاہور میں شیخ جناتی دہلوی کی مثنوی مرآۃ المعانی اور دیوان کے ساتھ اس کے کلام پر تبصرہ شائع کیا۔ معارف دسمبر ۱۹۳۶ء میں اپنے کتابخانے کے کلام سنائی کے ۶ نسخوں کا مختصراً ذکر کیا جن میں کلیات اور مکاتیب کے نسخے شامل تھے۔ پھر اسی رسالے کے واسطے سے رمضان ۱۳۶۵ھ میں دیوان عاشق دہلوی اور اس کے کلام کو روشناس کرایا۔ معارف اگست ۱۹۳۷ء کے شمارے میں »شاهی کتابخانوں کی کتابیں (کتابخانہ حبیب گنج میں)« کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں ۱۶ کتابوں کا تعارف تھا جن میں سے ۷ سلاطین تیموریہ ہند، ایک شاہان صفوی، ایک شریف مکہ، دو سلاطین بہمنیہ ہند، تین قطب شاہی، ایک عادل شاہی، تین شاہان اودھ کے کتابخانوں سے متعلق رہ چکی تھیں۔ اس کے ضمیمہ کے طور پر ستمبر ۱۹۳۷ء میں »تازہ قیوچ« کے نام سے علامہ تفتازانی کے نسخہ مطول کا تذکرہ کیا جس کی کتابت ۸۳۹ ہجری میں ہوئی اور جس پر جہانگیر کی ۹ سطری تحریر ہے۔ یہ ہے مختصر سا تذکرہ اُس کتابخانے کا جو ایک فاضل کے کمال ذوق کی نشانی ہے، جس کی زندگی کا ہر لمحہ اس کتابخانے کے سرمایہ کے بڑھانے میں صرف ہوا، جس نے کتابخانے کی ساری کتابوں کا غائر مطالعہ کیا اور اس کے تقریباً تمام مخطوطات پر یادداشتیں لکھیں۔

بڑی خوشی کی بات ہے کہ یہ نایاب روزگار کتابخانہ ۵ دسمبر ۱۹۶۰ء کو مسلم یونیورسٹی میں منتقل ہو گیا ہے اور آزاد لائبریری کے ایک حصے میں اس کو الگ محفوظ کر دیا گیا ہے۔ اس کے علی گڑھ منتقل کرانے کے ابتدائی مراحل ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے توسط سے طے ہو گئے تھے۔ البتہ اس تجویز کے عملی جامہ پہنانے میں کرنل بشیر حسین زیدی وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی اور نواب صدیقار جنگ مرحوم کے علم دوستی، فرزند الحاج مولانا عبدالرحمن خاں شروانی ٹریژرر مسلم یونیورسٹی کی کوشش اور علم دوستی کو بڑا دخل ہے اور علمین دنیا ان حضرات کے اس مستحسن اقدام کے لئے ہمیشہ شکر گزار رہیں گی۔ غیر مناسب یہ ہوگا کہ ذیل میں اس کتابخانہ کے بعض نوادر کا تعارف پکرا دیا جائے۔ لیکن فی الحال یہ کوشش صرف فارسی مخطوطات تک محدود رہے گی۔

(۵/۴۸) کلیات سنائی :

اوراق ۲۰۴، پہلے ۳۳ ورق غائب ہیں، نسخہ ۲۴ الف سے شروع ہوتا ہے۔

نسخہ کلیات سنائی کی ایک تہ ترتیب کی نشاندہی کرتا ہے جو، کچھ مطالب کی یکسانیت اور کچھ اقسام نظم کے اعتبار سے مرتب ہوا تھا۔ اس ترتیب کے تین نسخے راقم کی نظر سے گذرے ہیں۔ ایک یہی نسخہ، دوسرا انڈیا آفس کا » اشعار سنائی^۱ « (نمبر ۹۲۷) تیسرا عثمانیہ یونیورسٹی کا نسخہ۔ ان تینوں کے اجزا یہ ہیں :

مقدمہ دیوان بقلم سنائی

قسم اول : درنامہ و جوابا کہ وی نوشتہ است

قسم دوم : در توحید رب العالمین جل جلالہ

قسم سوم : در نعت پیغمبر محمد مصطفیٰ صلوات اللہ و سلامہ

قسم چہارم : اندر موعظہ و زہد و حکمت

قسم پنجم : در مدحیات و مراثی

قسم ششم : در غزلیات

قسم ہفتم : رباعیات

قسم ہفتم : فی المقطعات و المراثی و الہزلیات

قسم نہم : در مراتب حال انسانی کہ آنرا کوز الرموز خوانند و سیرالعباد الی المعاد نیز خوانند

قسم دہم : در کار نامہ کہ ببلخ نوشتہ بود و سنائی آباد فی الزہد و الموعظہ و السلوک و العشق

اس میں بہت سا ایسا کلام ہے جو کسی بھی مطبوعہ نسخے میں شامل نہیں۔

اور جیسا کہ معلوم ہے ایران کے مطبوعہ نسخوں کی بنیاد نہایت قدیم قلمی نسخوں پر ہے

اس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ نسخہ زیر نظر کا زائد کلام کلیات کے عام نسخوں سے

خارج ہے اور اسی اعتبار سے اتنا ہی^۲ اہم ہے۔ مزید برآں ان تینوں نسخوں میں مقدمہ

کے علاوہ خطوط بھی شامل تھے جو نہایت درجہ کمیاب ہیں۔ نسخہ زیر نظر کے اول ۲۳

صفحے انہیں مطالب کو حاوی تھے جو اب مفقود ہیں۔

حبیب گنج کا یہ نسخہ ۱۰۱۲ ہجری میں آگرے میں نقل ہوا۔ ترقیمہ یہ ہے۔

» تمام شد سنائی آباد^۳ و حدیقة الحدیقة من کلام الشیخ رئیس الحکیم الفاضل

۱ ایضہ کو اس نسخہ کے مطالب کی توضیح کے سلسلہ میں لا تسامح ہوا ہے۔

۲ راقم نے ان زائد حصوں کو نقل کرکے انڈیا آفس کے نسخے سے مطابقت میں کر لیا ہے۔

۳ یہ سنائی کی متوی نقل نامہ ہے۔

خاتم الشعراء مفخر العلماء قطب الاولیاء ابوالمجد مجتهد بن آدم السنائی روح
روح و نور ضریحہ حامداً و مصلياً و مسلماً بتاریخ شہر شوال سنہ ۱۰۱۲^۱
روز سہ شنبہ وقت ظہر مقام دارالخلافہ آگرہ»

بعینہ بھی ترقیمہ (بعض تاریخ و مقام کتابت) انڈیا آفس اور عثمانیہ یونیورسٹی
کے نسخوں میں پایا جاتا ہے۔ مزید براں سارے مطالب یکساں ہیں۔ اس سے یہ بات
پوری طرح صاف ہو جاتی ہے کہ ایک وقت میں سنائی کے کلام کی یہ ترتیب قائم ہوئی تھی
(جو کلام شامل ہونے سے^۲ رہ گیا ہے، بظاہر اس کی علیحدگی کی توجیہ نہیں ہو سکتی،
سوائے اس کے کہ یہ پورا حصہ ابتدائی کلام سمجھا جائے) اور یہ تینوں نسخے ایک ہی
اصل یا اس کی نقل کی نقل ہوں گے۔

نسخۂ حبیب گنج میں دو جگہ^۳ اوراق بے ترتیب اور ایک جگہ چند ورق غائب
ہیں۔ بہر حال اس نسخے کی دریافت سے سنائی کا بہت سا نیا کلام حاصل ہو گیا ہے
جو یقیناً فارسی ادب میں گراں قدر اضافہ ہے۔
(۹/۴۸) کلیات سعدی شیرازی :

سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۲ ھ) کا یہ کلیات متن اور حاشیے دونوں پر ہے۔ متن
کے اجزا یہ ہیں :

طیبات، بدائع، خوانیم، غزلیات قدیم، صاحبیہ، مقطعات، رباعیات، فردیات،
مراثی، ملمعات، ترجیمات، المجلس، حکایت۔
حاشیہ پر یہ حصے ہیں :

دیباچہ، مجالس پنجگانہ، رسالہ صاحب دیوان، رسالہ عقل و عشق، نصیحت الملوک
رسالہ شمس الدین، گلستان، بوستان، قصائد، اس کے اول اور آخر کے صفحات غائب ہیں۔
کل موجود اوراق ۵۰۴ ہیں اور ہر صفحے پر متن میں ۱۹ سطریں ہیں۔
یہ نسخہ ۸۱۴ ہجری کا لکھا ہوا ہے اور اس لحاظ سے نہایت اہم ہے۔ ص ۴۷۲

پر یہ تحریر درج ہے :

» تمام شد دیوان شیخ مصلح الدین سعدی علیہ الرحمۃ و الفقران بعون اللہ الملک

۱ اصل نسخہ ۱۰۰۱۲، ورق ۲۵۱ ب پر ۷ ذیقعدہ ۱۰۱۲ ہے۔

۲ مثلاً سنائی کی سب سے مفہور تصنیف حقیقۃ الحقیقہ اس میں شامل نہیں۔

۳ مثلاً ورق ۲۹۰ ب پر قسم دوم در شہادت اول کروز الر موز - سالانہ ۲۵۸ پر گزشتہ شروع ہو چکا

ہے جس کا یہ شمار دوم میں ہو اور دومی صحیح ہے۔

الحمد لله رب العالمین علی يد العبد الاصغر الفقیر الحقیر جمال اسکافی

الکاتب فی تاریخ اربعا عشرین محرم الحرام السنہ ۸۱۴ھ -

اور اس تاریخ کے پہلو میں کسی نے یہ عبارت لکھ دی ہے :

«در هشتصد و چهارده از هجرت خیرالبشر این کتاب تحریر یافت و حالا

نہصد نود هشت سال هجرت است کہ یک صد و هشتاد چهار سال است

کہ نوشته یافته» -

دوسرے پہلو میں نواب صدر یار جنگ مرحوم نے ۱۳۶۹ میں لکھا ہے کہ

یہ نسخہ ۵۵۵ سال قدیم ہے -

(۱۲/۴۸) کلیات عماد ققیہ :

یہ کلیات عماد (متوفی ۵۷۷۳ھ) کے جملہ کلام کو حاوی ہے - دیباچہ نثر ، پانچ مثنویاں

ایک (پلا نام^۱) ، صفا نامہ ، صحبت نامہ ، محبت نامہ ، طریقت نامہ (قصائد ، مقطعات ، مرثیہ ، غزلیات ،

مسحکات اور رباعیات - ضخامت ۵۹۶ صفحہ اور ہر صفحے میں ۲۵ سطریں ہیں۔ اول اور

آخر سے ایک ایک ورق غائب ہے - اس بنا پر کتاب کا سال معلوم نہ ہو سکا - البتہ مختلف اجزا

کے خاتمے پر ، اُس حصے کے خاتمے سے متعلق تحریر موجود ہے مگر سنہ کہیں درج

نہیں - یہ نسخہ خامہ قدیم ہے ، املا اور انشا دونوں اس کی قدامت کی دلیل ہیں ، دال اور

ذال کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے -

اس نسخے پر بعد کی کئی تحریریں ہیں - مثلاً ص ۱۷۰ پر دوبار یہ تحریر ہے :

«فی نوبت اضیف عباد اللہ حیدر بن محمد الحسنی فی سنہ ثمان و ثمانین و ثمان مائۃ»

اور پھر تیسری بار ص ۲۰۰ پر یہ عبارت مع اسی سنہ کے درج ہے - اس سے صاف

طور پر واضح ہے کہ ۸۸۸ ہجری سے بہت پہلے یہ نسخہ تیار ہو چکا تھا - ۹۲۷ ہجری

سے ۹۲۹ ہجری تک اس نسخے کے حاشیہ میں ایک شخص نے جس کا غالباً نام بازید ملک

خسرو ولی تھا اضافہ کیا ہے - مثلاً ص ۱۷۲ پر اضافہ کنندہ کا نام اور سنہ ۹۲۷ صراحتاً

موجود ہے ، اسی طرح ص ۲۳۲ پر سوال سنہ سبع و عشرين و تسع (مائۃ) درج ہے ،

ص ۲۶۲ ، ۲۷۲ ، ۴۴۶ پر صرف اضافہ کرنے والے کا نام ہے اور ص ۵۶۱ پر تاریخ ۹۲۹ ہجری

(۹۰۲۹) ملتی ہے -

کئی جگہ اس کے مالک کا نام اس طرح درج ہے -
 « این عواری الزمان عبده المذنب المحتاج الرحمة و الغفران سید حیدر
 حسین ابن میر محمد حسین خان مرحوم اولاد نواب عمدة الملک موتمن
 الدوله اسلام خان مشہدی »

ان دونوں باپ اور بیٹے کی مہروں کے علاوہ چند اور مہریں بھی پائی جاتی ہیں -
 بہر حال نہایت قدیم^۱ نسخہ ہونے کی بنا پر بے حد اہم اور قابل توجہ ہے -
 (۲۴/۴۸) دیوان شمس الدین طبسی :

چھٹی صدی کے اس فارسی شاعر کا تذکرہ باب الالباب^۲ (تالیف ۶۱۸) اور
 آثار البلاد (تالیف ۶۸۴ھ) میں پایا جاتا ہے ، وہ رضی الدین نیشاپوری کا شاگرد اور خاقانی
 کا معاصر تھا اور مولف آثار البلاد کے نزدیک اس کے اشعار خاقانی سے بہتر ہوتے تھے -
 سال وفات میں اختلاف ہے ، بعضوں نے ۶۲۴ اور بعضوں نے ۶۲۶ ہجری لکھا ہے -
 باب الالباب کے خاتمے کے وقت مرچکا تھا ، اس بنا پر اس کی وفات ۶۱۸ کے قریب
 ہی قیاس کی جاسکتی ہے -

شمس نے سارے اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے ، لیکن پیش نظر نسخہ
 صرف اس کے قصائد اور کچھ رباعیات کو حاوی ہے - اس میں کل ورق ۳۴ ہیں اور
 ۲۳ سطری ہے ، سنہ کتابت واضح طور پر احدى و عشرين و سبع مائة (= ۸۷۲۱)
 ہے ، گویا مصنف کی وفات کے سو سال کے اندر کا مخطوطہ ہے ، خط نسخہ ہے اور جاجا
 کیڑوں نے نسخے کو بری طرح خراب کیا ہے - ۳۳ ورق پر دفعۃً قصیدہ ختم ہو کر
 ۳۴ الف پر رباعیاں شروع ہو جاتی ہیں اور ۳۴ ب تک صرف دس رباعیاں درج ہو سکی
 ہیں اور یہی آخری صفحہ ہے جس پر تاریخ ترقیبہ درج ہے - کاتب کا نام مٹا ہوا ہے -
 صرف لفظ الجیلانی پڑھا جاسکتا ہے جو کاتب کی نسبت معلوم ہوتی ہے - شروع میں ایک
 طلائی شمسہ کے اندر « دیوان شمس الدین طبسی » بڑے اہتمام سے ملتا ہے - حاشیہ میں

۱ کتابخانہ مدرستہ سپہ سالارہی دیوان صناد ایک ایسا نسخہ موجود ہے جس کی کتابت صفحہ کی وفات کے دس
 سال قبل ہوئی تھی یعنی ۷۶۳ ہجری میں ، اور اس پر خود مصنف کے دستخط موجود ہیں - (دیکھئے لہرسٹ کتابخانہ
 ج ۲ ص ۶۴۲) اور دوسرا نسخہ پتیر تاریخ کا مجلس دور در مل کے کتابخانہ میں موجود ہے جو لہرسٹ نگار کے
 لباس کے مطابق خود مصنف کے ہاتھ کا ہے (لہرسٹ ج ۲ ص ۲۰۹) - حورہ کے نسخے میں تقریباً ۵۰۰۰ بیت
 اور مجلس کے نسخے میں ۶۵۰۰ بیت ہیں - لیکن جیب گنج کا نسخہ اس سے کئی زیادہ آیات کو حاوی ہے ،
 ۵ نسخہ مصنف کی وفات کے چند مرتب ہوا ہے اس لیے اس میں مصنف کو کلمۂ دعا سے یاد کیا گیا ہے -

جانباً اضافہ ہے جو مختلف موقعوں پر ہوا ہے ۔ ایک صفحہ پر « احدى الف سنہ » تاریخ
ہیں ملتی ہے ۔

اس نسخے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ علاوہ قدیم ہونے کے قطب شاہی کتابخانوں
کی رینٹ رہا ہے ، چنانچہ ابراہیم قطب شاہ (۹۵۷ - ۹۸۸) محمد قلی (۹۸۸ - ۱۰۲۰)
محمد قطب شاہ (۱۰۲۰ - ۱۰۳۵) تینوں بادشاہوں کی مہریں صرف سرورق پر ملتی ہیں ۔
اوپر ابراہیم قطب کی مہر ہے جس کا سجع یہ ہے جو بڑی دقت سے پڑھا جا
سکا ہے :

شہے کہ^۱ نقش نگین ساخت مہر آل مقیم

بود سپہر کرم قطب شاہ ابراہیم

اس کے نیچے ایک بڑی مہر محمد قلی قطب شاہ کی ہے جس کا سجع یہ ہے :

ملک جہاں مرا کہ بزیر نگین شدہ

از حکم بادشاہ جہاں آفرین شدہ

اس کے درمیان « العبد محمد قلی قطب شاہ » درج ہے ۔ تیسری مہر پڑھی نہیں

جا سکی ہے ۔

نواب صدر یار جنگ کے شاہی کتابخانے والے مضمون میں یہ نسخہ شامل نہ
ہو سکا ، یہ نسخہ ۶ ذی الحجہ ۱۳۴۶ھ کو شصت روپیہ (۶۰ روپیہ) حالی میں حیدرآباد میں
خریدا گیا ۔

(۲۵/۴۸) دیوان خواجہ آصفی :

خواجہ آصفی بن مقیم الدین قہستانی مولانا جامی کا شاگرد اور
میرعلی شیر نوائی کے دربار سے متعلق تھا ، ملاہاتفی سے اسکو بڑا خلوص تھا جس کا
ذکر تذکرۃ میخانہ (ص ۴۵) میں پایا جاتا ہے ۔ وہ ۹۲۸ھ میں فوت ہوا (والہ داغستانی) ۔
اس کے دیوان کے نسخے عام طور پر پائے جاتے ہیں ۔ مسلم یونیورسٹی کے کتابخانے
میں بھی کئی نسخے ہیں ، ان میں سے ایک کا سال کتابت ۱۰۰۱ ہجری ہے ۔ نسخہ زیر نظر
ایرانی قلم کا ہے جدول معللا و مذهب ، بین السطور معللا ، پہلے دو صفحے طلائی کارلاچورد
اس پر حسب ذیل عبارت پائی جاتی ہے :

۱۔ مطابق اگست ۱۹۳۷ء میں : کہے کہ ساخت نقش نگین الخ لیکن ناصر محمد قلی قطب شاہ (ص ۱۶۸) ۴۰
ابراہیم کر مہر کا طعنا یہ دیا ہے ، ہے کہ نقش نگین مہر حب آل مقیم بود سپہر کرم قطب شاہ ابراہیم

» کتب خانہ مبارک سلطان محمد صفوی ملقب سلطان محمد خدا بندہ
 . دام ملکیم و حشمتہم در ۹۴۵ قمری فقیر اسمعیل ترکان تحویلدار « -
 اس کتاب پر سرگوراوسلے کے انگریزی خط میں دستخط ہیں :
 (۴۸/۳۰) کلیات طالب آملی :

یہ نسخہ لکھنؤ سے دستیاب ہوا، اس کی تفصیل نواب صدر یاز جنگ نے اپنے
 مضمون میں درج کر دی ہے، اسکے چند جملے ہدیۂ ناظرین ہیں۔
 اہتمام تحریر کے لحاظ سے نادر ہے۔ علامہ شبلی نے طلب فرما کر
 عرصے تک زیر مطالعہ رکھا، واپس فرمایا تو لکھا کہ یہ نسخہ خود طالب کی تحریروں سے
 مزین ہے۔ میں نے بھی علامہ کی رائے کو صحیح پایا۔ کاتب نے اپنا نام میرزا جان اجمیری
 لکھا ہے۔ عموماً قصائد وغیرہ کے عنوان اصلی کاتب نے نہیں لکھے۔ جابجا متن میں ایک
 غزل دو غزل کے انداز سے جگہ چھوٹی ہوئی ہے۔ کاتب مدوح کا ہم عصر اور متوسل
 ہے۔ مثلاً طالب کے مری میرزا غازی ترخان کی شان میں جو قصائد ہیں ان کے عنوان
 میں ہے » در مدح مرحومی میرزا غازی ترخان «۔ جہانگیر کی مدح کے ایک قصیدے کا
 عنوان ہے » در مدح حضرت ظل اللہ مد اللہ ظلہ «۔ ایک اور قصیدے کا عنوان » بمدح ظلہ «۔
 اعتماد الدولہ کے قصیدے کا عنوان » قبلہ گاہی ام اعتماد الدولہ العلیہ مدظلہ « ہے، دوسرے
 کا » بمدح ظلہ «۔ نورجہاں کے قصیدے کا عنوان » در مدح مہد علیا نور محل بیگم گفتہ شد «۔
 تمام عبارتیں سرخ قلم سے ایک ہاتھ کی (غیر کاتب) لکھی ہوئی ہیں۔ بعض غزلوں کی
 تکمیل اسی قلم سے خالی جگہ میں ہوئی ہے اور جابجا » اراقمہ طالب « ملتا ہے، اس
 سے قائل۔ کلام اور راقم کلام ایک ہی ہے۔ معلوم ہوا کہ خود طالب نے اپنے کلام میں
 اصلاحیں نظر ثانی کے وقت کی ہیں۔

(۴۵/۴۸) کلیات عرفی :

عرفی شیرازی کے کلیات کا یہ نسخہ کئی اعتبار سے نہایت قابل توجہ ہے۔
 اول خاصہ قدیم نسخہ ہے جس کے اجز یہ ہیں :

دیاچہ عبدالباقی^۱ ۱۵ صفحہ
 رسالہ نفسیہ^۲ ۱۲

۱۔ اس میں کے نسخے کیاب ہیں۔ اب تک صرف دو نسخوں کا پتہ چل سکا ہے۔
 ۲۔ اس میں کے نسخے کیاب ہیں۔

۵۸	صفحه	مثنوی مجمع الابرار
۲۸	"	مثنوی فرہاد و شیرین ^۱
۶۲	"	قصائد
ایک		ترکیب بند
ایک		ترجیع بند
۳۲		قطعات
ایک		ساقی نامہ
۵۱۹		غزلیات
۲۳۲	ان میں بعض ناقص ہیں -	رباعیات

دوم اس میں دیباچہ عبدالباقی ناوندی بھی شامل ہے، جس میں عرفی کے حالات کے علاوہ عام فارسی شعر کی اجمالی تاریخ اور دیوان کے جمع و تدوین کا مفصل بیان ہے۔ اس دیباچہ کا ذکر دیباچہ نگار کی مشہور تصنیف «مائر رحیمی» میں ہے۔ اور لطف یہ کہ اس دیباچہ میں خود «مائر رحیمی» کا ذکر عرفی کے حالات کے حوالہ سے آیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ بعد میں ان ناموں کا اضافہ ہوا ہے۔ اتفاق سے میرے مطالعے میں کلیات عرفی کا ایک ایسا ہی نسخہ اور آیا جس میں یہ دیباچہ شامل ہے اور اس میں بھی «مائر رحیمی» کا ذکر عرفی کے حوالے سے آیا ہے۔ وہ نسخہ مجاس شوراے ملی تہران کے کتابخانے میں ہے (شمارہ ۱۰۲۶)۔ مگر دونوں کی ترتیب میں بڑا فرق ہے۔ اس بنا پر بالیقین نہیں کہا جا سکتا کہ دونوں میں کس کی ترتیب سراجا کی خود ترتیب ہے۔ یہ حال دیباچہ عبدالباقی^۲ کی دریافت سے علامہ شبلی مرحوم کی آرزو^۳ پوری ہوئی۔

«افسوس یہ نسخہ آج نایاب ہے ورنہ بہت سی دلچسپ باتیں معلوم ہوتیں»۔

کاتب محب علی بن حاجی یوسف شیرازی ہے جس نے ۱۰۷۰ ہجری میں اس کی کتابت کی، ترقیمہ کے الفاظ یہ ہیں :

«تمت فی کتاب دیوان ملا عرفی شیرازی غفرلہ ذنوبہ من تاریخ یوم الجمعہ

— خاتمہ میں اس کا نام خسرو و شیریں لکھا ہے —

^۱— راجع حروف لہ اپنے قیام ایران کے زمانے میں اسی مقدمے کو قتل کر لیا تھا اور اب ان دونوں نسخوں سے مطابہ کر کے مغرب غائب کرنے کا ارادہ ہے —

^۲— شمارہ ۷۷ : ۲

ہشتم شہر محرم الحرام سنہ سبعین الف (۱۰۰۷) کتبہ الفقیر الحقیر کمترین
خلافت محب علی بن حاجی یوسف شیرازی بتوفیق اللہ الملک النان

(۲۱، ۲۰، ۱۹/۴۸) دیوان فیضی :

فیضی کے کلیات کا یہ نسخہ تین حصوں میں ہے ، تقطیع چھوٹی ، قلم باریک ،
خط نستعلیق بہت دلکش ہے ، جدول طلائی اور ۱۷ سطری ہے ۔ تاریخ کتابت ۹۹۵ ہجری
آخری حصے کے خاتمے پر واضح طور پر درج ہے ۔ اس طرح صاف ظاہر ہے کہ فیضی
کی وفات سے ۹ سال پہلے مکمل ہوا ۔ مخطوطہ حسن ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے بہت
اہم اور قابل توجہ ہے ۔

(۴۲/۴۸) دیوان شاہی :

امیر آقا ملک شاہی سبزواری فیروزکوہی متوفی ۸۵۷ ہجری کا یہ دیوان نہایت
خوش خط ، جلی قلم اور کاتب فتح چند ہے ۔ سنہ کتابت درج نہیں ۔ البتہ اودہ کے
شاہی کتابخانے کا نسخہ ہے ۔ اس پر تین مہریں ہیں ، ایک مربع کلان نواب آصف الدولہ
بہادر کی ، دوسری نصیرالدین حیدر کی ، تیسری امجد علی شاہ کی ۔ آصف الدولہ کی مہر عبارت
» یحییٰ خان بہادر ہزبرجنگ آصف الدولہ « اور نصیرالدین حیدر کی :

خوش ست مہر کتب خانۃ سلیمان جاہ ہر کتاب مزین چو نقش بسم اللہ
اور امجد علی شاہ کی مہر :

ناسخ ہر مہر شد چوں شد مزین بر کتاب خاتم امجد علی شاہ زمان عالی جناب
(۹/۴۹) غزلیات سعدی :

یہ نسخہ غزلیات سعدی کے تین اجزا یعنی خواتیم ، بدائع اور طلیبات کو حاوی
ہے ، جدول و عنوان طلائی ۔ متن میں ۲۱ سطر ، حاشیہ میں ۱۶ سطر ، نہایت پختہ خط ہے ۔
کتابت کا سنہ ۷۷۵ھ اور کاتب احمد بن ابوسعید ہے ، ترقیقہ اس طرح ہے :
» تمت الکتاب الخواتیم بحمد اللہ و حسن توفیقہ و صلی اللہ علی خیر خلقہ محمد
و آلہ اجمعین وسلم تسلیماً ۷۷۵ «

۱ امیر شاہی کے دیوان کے چار نسخے مدرسۃ سپہ سالار تہران میں ہیں جن میں تین خاصے اہم ہیں ۔ ایک
نمبر ۲۲۰۸ مہر علی مروی کے حاتمہ کا ہے ، نمبر ۱۲۰۹ اس قدر اعلیٰ نہیں ہے مگر میر علی کا خط معلوم ہوتا ہے ۔
یہاں صفحہ اور جلد پر صراحت " میر علی کا نام لکھا ہے " تیسرا نمبر ۱۲۲۰، ۸۹۸۲ میں لکھا گیا ، فہرستہ نگار کا کہنا
خیال ہے کہ شاید میر حیدر کا خط ہو ۔

اس کے نیچے ذرا موٹے خط میں کاتب کا نام اس طرح آیا ہے :

مشقہ العبد احمد بن ابو سعید

اس کتابخانے کا نہایت اعلیٰ درجے کا نسخہ ہے ۔

(۱۳۱/۴۹) دیوان جمالی :

ناقص الاول و الآخر ، خط پختہ جلی ، جدول طلائعی شکر فی ولاجوردی ، تقطیع اوسط ، صفحات ۱۵۰۱۴۹ سطری ، شروع کے چند صفحات کے غائب ہونے کا خیال ہوتا ہے ۔ پہلے صفحہ موجود پر ۳ کا ہندسہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک ورق کم ہے ۔ حمد کے تین قصیدے مکمل ہیں ، پہلا قصیدہ بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے ۔ ۵ نعتیہ قصیدے ، ۱۲۰ مدح پیر (سماء الدین) ، ۷ مدح سکندر لودی ، چہ در مدح بابر ، چہ در مدح ہمایوں ، جماعہ ۳۹ قصائد ، ترجیع بند نعتیہ ایک ، عارفانہ ایک ، ترکیب بند مرثیہ سلطان سکندر ایک ، مرثیہ پیر خود ایک ، مرثیہ فرزند پیر دو ، مرثیہ فرزند ایک ، آخر میں ایک ترکیب بند عارفانہ ہے جو ناقص ہے اور اسی پر نسخہ تمام ہو جاتا ہے ، آخری آیات یہ ہیں :

مامت شراب لایزال در میکدہ خراب حالی
در دیر مغال چو ما کسی نیست میخوارہ و رند لا ابالی

دیوان جمالی کے نسخے نہایت درجہ کمیاب ہیں ۔ بعض لوگوں نے اس کو جمالی

اردستانی سے التباس کر دیا ہے مگر یہ سراسر غلط ہے ۔

(۱۶/۵۰) مثنوی نہ سپہر :

امیر خسرو کی مثنوی کا یہ نسخہ اعلیٰ درجے کا ہے ۔ جدول طلائع ، خط نستعلیق ،

۱۹ سطری ، دو کالم ، ہر صفحے میں ۳۸ آیات ، اوراق ۵۵ ۔ ورق ۵۵ الف پر یہ ترقیمہ ہے :

«تمت الکتاب بعون الملک الوہاب من کلام قائل معنوی امیر خسرو دہلوی

فی شہر صفر ختم بالخیر و الظفر سنہ ۸۸۷» ۔

(۷۸/۵۰) مثنوی مجمع البحرین :

اس کا اصل نام قصہ ناظر و منظور اور مصنف کاتبی نیشاپوری متوفی ۸۲۸ ہجری

ہے ، مثنوی ذو قافین و ذو بحرین ہے اور اسی بنا پر مجمع البحرین کہلاتی ہے ۔ تقطیع خورد ،

خوشخط ، خط سمرقندی قدیم ، کاتب و سنہ کتابت ندارد ، یہ نسخہ قطب شاہی سلاطین کے

کتابخانے کا ہے ۔ چنانچہ حسب ذیل تین بادشاہوں کی مہریں موجود ہیں ۔

۱۔ ابراہیم قطب شاہ (م : ۹۸۸ھ)

شہے کہ ' نقش نگین ساخت مہر آل مقیم
بود سپہر کرم قطب شاہ ابراہیم

۲۔ محمد قلی قطب شاہ (م : ۱۰۲۰ھ)

ملکِ جہاں مرا کہ بزر نگین شدہ
از حکم بادشاہ جہاں آفرین شدہ

اور درمیان میں « العبد محمد قلی قطب شاہ » ہے -

۳۔ محمد قطب شاہ (م : ۱۰۳۵ھ)

مہر سلیمان ز حق گشتہ میسر مرا
نقش نگین دل است حیدر^۲ صفدر مرا

درمیان میں « العبد قطب شاہ » ہے اور سنہ ۱۰۲۱ھ (۱۰۱۲۱) ہے -

کاتبی کی دو^۳ اور مثنویوں کا ذکر میر علی شیرنوائی نے « مجالس النفاہس » میں کیا ہے ، مگر یہ مثنویاں کمیاب ہیں - اس بنا پر نسخہ زیر نظر پور بھی اہم ہو جاتا ہے -

(۱۶۲، ۵۰) خلاصۃ الکلام :

مشہور تذکرہ نویس علی ابراہیم خاں خلیل نے ۱۱۹۸ ہجری میں ۷۸ مثنوی گو شعرا کے حالات مع تفصیلی انتخاب کے اس میں درج کیے ہیں - اتفاق یہ ہے کہ اس کے نسخے عام طور پر کم ملتے ہیں - بانکی پور میں دو^۴ نسخے ہیں (ایک اشعار سے خالی) ، ایک آکسفورڈ (بالین ۲۹۰) ، ایک ۱۷۷۵ Lindesiana (نمبر ۳۱۸) پر ہے - پیش نظر نسخہ گو بہت ضمیمہ ہے مگر ناقص ہے - اس میں

۱۔ سمارق اگست ۲۷ء میں طہرا یہ ہے : کہ ساخت نقش نگین اور نیز محمد آل قطب شاہ (۱۶۸) میں : شہے کہ نقش نگین مہر حب آل مقیم
۲۔ سمارق میں : صفدر حیدر ہے ، نذر محمد قلی قطب شاہ (۱۶۹) : کذا در متن : یہ تینوں مہری منسوخ ہیں - ایک چوتھی مہر مستطیل نما ہے جو پڑھی نہیں گئی -

۳۔ سان کے نام حسن و صفی اور ابراہیم و گل اندام تھے -

۴۔ برتھون نے مجالس کے پندرہ مطالب کا ترجمہ فر دیا ہے (۴ : ۴۸۷)

۵۔ سبکل اوزال ۴۰ ہیں اور ۱۵ سطری ہیں -

۶۔ سمارق ج ۸ ص ۷۰۵-۷۰۶ ، ۷۰۵-۷۰۶ ، ۷۰۵-۷۰۶ میں حروف خالہ ڈال دی ہیں -

صرف ذیل کے ۱۴ شاعروں کا ذکر ہے : قدسی، قاسم، کاتبی، کلیم، کریم، مسیحا، مسکین، منت، منیر، مکتبی، مہری، مسیح کاشی، مولوی رومی، مولانا نظامی (حالات کی چند سطریں)

(۲۵۱/۵۰) مثنوی معما قاسم گامی :

گامی عہد ہمایونی و اکبری کا قابل توجہ شاعر ہے۔ اس کا پورا کلام ڈاکٹر ہادی حسن صاحب کی غیر معمولی توجہ سے مدون اور منتشر ہو چکا ہے۔ مگر یہ مثنوی ڈاکٹر صاحب موصوف کو نہیں مل سکی تھی۔ ایک ناقص مجموعہ ان معنیات کا اخترا میاں جونا گڑھی (مرحوم) کے کتابخانے میں تھا جو رسالہ اردو بابت جولائی ۱۹۵۴ء میں جناب غضنفر صاحب (اردو کالج کراچی) کے توسط سے چھپ گیا۔ ناقص الطرفین ہونے کی بنا پر موصوف کو اس کے صحت انتساب کے سلسلے میں پورا یقین نہیں ہو رہا تھا۔ حبیب گنج کے اس کامل نسخے کی دریافت سے اس کی نسبت میں کوئی شک باقی نہیں رہ گیا۔ راقم نے ان دونوں نسخوں کی مدد سے پوری مثنوی اور ٹیل کالج میگزین بابت نومبر ۱۹۵۸ء میں شائع کردی ہے۔

حبیب گنج کا زیر نظر نسخہ کامل ہے، ترقیمہ کے الفاظ یہ ہیں :

» تمام شد نسخہ معما من تصنیف مولانای قاسم گامی بروز چہار شنبہ
بتاریخ بیست و نهم شهر شوال سنہ ۴۶ جلوس بادشاہ اورنگزیب عالمگیر
غازی مطابق ۱۱۱۳ھ در قصبہ سوجہ بدست احقر العباد
محمد ظریف ولد محمد حیات متوطن قصبہ تجارہ صورت تحریر پذیرفت «۔

(۱۹/۲۱) منتخب مثنوی مسمیٰ بہ باغ گلبن :

محمد سعد نے ۱۱۰۵ھ میں یہ انتخاب کیا اور ۱۱۰۶ھ میں یہ نسخہ خوش حال خان کے قلم سے مکمل ہوا۔ اس میں مختلف مہریں اور عرض دیدہ ہیں۔ آخر میں دو مہریں سلاطین اودہ کی ہیں۔ امجد علی شاہ کی مہر کا جمع یہ ہے :

ناسخ ہر مہر شد چو شد مزین بر کتاب خانم امجد علی شاہ زمان عالی جناب

اور نصیر الدین حیدر کی مہر اس طرح ہے :

خوش است مہر کتب خانۂ سلیمان جاہ ہر کتاب مزین چو نقش بسم اللہ
یہ کتاب نواب صدر یار جنگ کے شاہی کتابخانے والے مضمون میں شامل نہیں ہے۔

(۷۹/۲۱) لوائح جامی :

ہنوان طلائی لاجوردی، مٹلا مذہب، کاغذ دفنی زر افشان، حاشیہ زر افشان، خط استادانہ، کاتب محمد محسن البروی، تاریخ کتابت ذی قعدہ ۱۰۰۳ھ، لوح کتاب پر حسب ذیل عبارت درج ہے :

«لوائح بابۃ گذراندہ میر معز، چہار دہم ربیع الثانی ۱۰۹۶ھ داخل کتابخانۂ سرکار عالی شد»۔

اس عبارت کے اوپر «قابل خان خانہ زاد عالم گیر بادشاہ» کی مہر ہے، اور ایک اندراج سے معلوم ہوتا ہے کہ شائستہ خان کے اموال کی بابت ۴۱ جلوس میں داخل ہو کر محمد باقر کی تحویل میں سپرد ہوئی۔ ۱۰۹۶ (۲۷ جلوس) میں امیرالامرا شائستہ خان کو مرحمت ہوئی، ۴۱ جلوس میں مکرر کتابخانۂ شاہی میں داخل ہوئی اور ایک اندراج سے ۲۳ سال جلوس کتابخانے میں داخل ہونا واضح ہوتا ہے۔ (۱۳۷/۲۱) مرآۃالمعانی :

مولانا جمالی دہلوی فارسی کے بڑے قابل توجہ شاعر گذرے ہیں، ان کے کلام کے مجموعے نہایت درجہ کمیاب ہیں۔ حبیب گنج میں ایک مثنوی اس نام کی موجود ہے جو یقینی طور پر جمالی دہلوی ہی کی تصنیف ہے، افسوس یہ ہے کہ اس نسخے کے کاتب اور سنہ کتابت کا پتا نہیں ہے، البتہ اس شاعر کے کلام کی کمیابی کے پیش نظر یہ نسخہ نہایت ہی اہم ہو جاتا ہے۔ ضخامت ۲۴ ورق، ۱۵ سطری، تقریباً سات سو شعر ہوں گے۔ یہ مثنوی عارفانہ ہے اور اس سے خود مصنف کے ذوق کا حال معلوم ہوتا ہے۔

(۱۴۵/۲۱) مکاتیب سنائی :

تقطیع خورد، خوشخط، نسخ خفی، کاتب و سنہ کتابت ندارد، طرز خط و کاغذ

قدیم، اوراق ۵۲۔

مکاتیب سنائی کے چار نسخوں کا اب تک پتا چل سکا ہے، ایک تو یہی نسخہ ہے، دوسرا کابل میں آقائے سرور گویا نے دریافت کیا تھا، اس کے جو حصے وہ پڑھ سکے ہیں انکو رسالہ آریانا کابل میں چھاپ دیا ہے۔ تیسرے اور چوتھے مجموعے، کلیات سنائی مخطوطۂ دانشگاه چمنیہ و دیوان ہند لندن میں شامل ہیں، الگ نہیں، ان دونوں نسخوں میں یہ مخطوط مقدمہ کے بعد اور منظومات سے پہلے ملتے ہیں۔ اور جیسا کلیات سنائی کے خلیل میں عرض ہو چکا ہے، یہ دونوں نسخے سنائی کے کلام کی ہی ترتیب کی

نفاذ نہی کرتے ہیں۔ حسن اتفاق سے مکاتیب کا یہ نسخہ نہ صرف ترتیب خطوط کے اعتبار سے ان دونوں نسخوں کے ہو بہو مشابہ ہے (نسخہ کابل بالکل الگ طور پر مرتب ہوا) بلکہ غلطیوں کے اعتبار سے یہ تینوں نسخے بہت ملتے جلتے ہیں۔ اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ بھی کسی وقت کلیات میں شامل رہا ہوگا۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس ہی ترتیب کا جو نسخہ حبیب گنج میں موجود ہے اس میں پہلے ۳۳ ورق نہیں ہیں اور یہ اوراق یقیناً صرف مقدمے اور خطوط کو حاوی رہے ہوں گے۔ لیکن یہ مکاتیب کا مجموعہ، نسخہ کلیات کا جز نہیں ہے کیونکہ دونوں کی تقطیع مختلف ہے اور کلیات کے ۳۳ ورق غائب ہیں جب کہ یہ نسخہ صرف ۲۶ ورق پر مشتمل ہے۔ مگر کسی جگہ سے اس میں اوراق غائب بھی ہیں۔

پھر حال نسخوں کی اس کمیابی کے اعتبار سے مکاتیب سنائی کا یہ نسخہ حد درجہ اہم^۱ اور قابل توجہ ہے۔
مثنوی گوے و جوگان ملاعارفی^۲ :

مثنوی کا یہ نسخہ جس درجہ اہم ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ پوری کتاب استاد ملا میر علی کاتب^۳ کے ہاتھ کی بمقام ہرات، ۹۲۶ھ میں لکھی ہوئی ہے۔ اول یہ کتاب قطب شاہیوں کے کتابخانے میں رہی۔ جب عالم گیر بادشاہ نے گولکنڈہ فتح کیا تو تیموری کتابخانے میں داخل ہوئی۔ اس وقت کی قیمت کا اندراج دو ہزار روپیہ ہے، ۱۱۹۷ھ میں دوسو روپے میں فروخت ہوئی، ۱۲۶۴ھ میں قطب الدولہ نے ڈھائی سو روپے میں خریدی۔ ۱۳۲۱ھ میں حبیب گنج کے کتابخانے کے لئے ایک سو ستر روپے میں خریدی گئی۔ ترقیہ یہ ہے :

» کتبہ المبد الففیر المذنب علی الحسینی الکاتب فخر اللہ ذنوبہ و ستر عیوبہ
فی اوایل شہر ربیع الاول سنہ ست و عشرين و تسعمائة بمدينة الہراء
مختلف تحریری ہیں، ان میں ایک تحریر ملاحظہ ہو :

» کتاب گوے و جوگان بخط ایام کمال استاد الکاتب ملا میر علی بابت
فتح گولکنڈہ غرہ ذی الحجہ سال سی و یکم جلوس اقبال تحویل سہیل

^۱ دہم حروف مکاتیب سنائی کو مقدمہ، تعلیق اور حواشی کے ساتھ شائع کر رہا ہے۔

^۲ بہارستان، دارلِ مری است صاحب کتاب گوے و جوگان و آن نظم مراد سے سنت۔

^۳ میر علی کاتب ہار بادشاہ کے عہد میں مامور اداالنہر میں تھا، ۹۵۱ھ میں ۷۰ سال کی عمر میں وفات پائی (تھیل
کے لیے ملاحظہ مذکورہ مذکر احباب)۔

نمودہ شد، عدد اوراق سہ وسی و قیمت دو ہزار روپیہ، چہار صد و
نود و دو اشعار^۱»

(۲۱/۲۱۶، ۲۱۷) مثنوی مولانا روم:

۷۱۲ھ کا لکھا ہوا یہ نسخہ نہایت درجہ اہم ہے۔ مولانا کی وفات ۶۷۲ھ میں ہوئی،
اس حساب سے وفات کے ۴۰ سال بعد کا لکھا ہوا ہے۔ اس کا شمار مثنوی کے قدیم ترین^۲
نسخوں میں ہوگا۔ کتابخانہ حبیب گنج کا یہ نسخہ علاوہ قدیم ہونے کے عالم گیر بادشاہ کے
کتابخانے کی زینت رہ چکا ہے چنانچہ بادشاہ عدوح کی چار مہربں اس پر ثبت ہیں
جن میں محمد اورنگزیب بادشاہ صاف طور پر پڑھا جاتا ہے۔ ترقیمہ یہ ہے:

«بعون الخالق القوی فی ثانی عشرین شہر ربیع الثانی سنہ اثنی عشر و سبع مائۃ»

یہ ترقیمہ دفتر سوم کے آخر میں پایا جاتا ہے۔

حاشیہ میں دوسرے قلم کے حواشی پائے جاتے ہیں اور کتاب میں تین جگہ ان
کی کتابت کی تین منظوم تاریخیں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ۸۵۳ھ میں یہ حواشی
چڑھائے گئے تھے:

دفتر اول کے اختتام پر:

اگر تاریخ ابن داری تو اُمید «رخ احمد» ببین مانند خورشید (۸۵۳ھ)

دفتر دوم کے اختتام پر:

گر ہمی خواہی تو تاریخ کتاب «رمز مثنوی» اندر حساب (۸۵۳ھ)

دفتر سوم کے اختتام پر:

اگر تاریخ ابن مکتوب خواہی فرو خوانی تو از «ذوق الہی» (۸۵۳ھ)

اورنگ زیب کی ایک مہر دیباچہ دفتر اول کے اختتام پر عمو شدہ اور تین دفتر ششم

کے آخر میں کسی قدر صاف ہیں۔

۱ یہ نسخہ فہرست میں شامل نہیں ہے۔

۲ قدیم نسخے مثنوی کے یہ ہیں: میونخ انسٹیٹ یونیورسٹی نمبر ۴۵، بصل موسیٰ بن یحییٰ بن حمزہ الخولانی

فی تاریخ ۴ شعبان ۷۰۶ھ (صرف دفتر دوم)۔

میونخ نمبر ۳۵، بصل محمد بن الحاج دولت شاہ بن یوسف المیرازی فی تاریخ ۱۰ ذی الحجہ ۷۴۴ھ۔

برلن میوزیم (۵۰۰۲) بصل علی بن محمد فی تاریخ ۷۱۸ھ۔

پریس نکسن مکتوب ۷ ربیع الآخر ۸۴۳ھ۔

۳ اطلاعات مختلفہ طرز کے پہلے دو نسخوں کی یادداشت سے ماخوذ ہیں۔

(۴۶/۳۲) طبقات شاہجہانی :

اس تذکرے کا مولف محمد صادق ہے۔ اس کی ایک اور تالیف «کلمات الصادقین» ہے جس میں دہلی کے ۱۲۵ بزرگان و عارفان کا تذکرہ ہے اور جس کا ایک نسخہ بانکی پور (جلد ۸ نمبر ۶۷۱) میں موجود ہے۔ محمد صادق کا ایک بھائی محمد یوسف کشمیری ہمدانی عہد جہانگیری کا شاعر تھا جو ۱۰۳۳ میں فوت ہوا۔ طبقات شاہجہانی کا ایک جزء ۱۰۴۶ ہجری میں مکمل ہو چکا تھا۔ یہ دس طبقے میں منقسم ہے اور ہر طبقے کے تین باب ہیں جن میں سادات و اولیا، علما و فضلا، اور شعرا کے حالات بالترتیب بیان ہوئے ہیں جن کا مطالعہ تین صدی کی علمی و ادبی زندگی کے سمجھنے میں بہت مفید ہوگا :

۵۵	طبقة اول	عہد تیموری ۷۷۰ھ تا ۸۰۷ھ	اولیا : ۲۶ ؛ علما : ۱۹ ؛ شعرا : ۱۰
۸۰	طبقة دوم	شاہرخ ۸۰۷ھ بعد	اولیا : ۳۷ ؛ علما : ۳۳ ؛ شعرا : ۱۰
۴۷	طبقة سوم	مرزا سلطان محمد ۸۵۰ھ بعد	اولیا : ۱۹ ، علما : ۱۷ ، شعرا : ۱۱
۴۴	طبقة چهارم	مرزا ابو سعید ۸۵۴ھ بعد	اولیا : ۱۵ ، علما : ۱۵ ، شعرا : ۱۴
۶۶	طبقة پنجم	عمر شیخ مرزا پسر سلطان ابو سعید	اولیا : ۲۷ ، علما : ۳۰ ، شعرا : ۴
۸۶	طبقة ششم	بابر ۹۰۰ تا ۹۳۹ھ	اولیا : ۴۷ ، علما : ۳۳ ، شعرا : ۶
۶۱	طبقة هفتم	ہمایوں ۹۴۰ھ بعد	اولیا : ۲۶ ، علما : ۲۶ ، شعرا : ۹
۳۱۹	طبقة هشتم	اکبر ۹۶۳ھ بعد	اولیا : ۹۰ ، علما : ۶۴ ، شعرا : ۱۶۵
۱۱۱	طبقة نهم	جہانگیر ۱۰۱۴ھ بعد	اولیا : ۵۵ ، علما : ۲۵ ، شعرا : ۳۱

طبقہ دہم شاہجہاں ۱۰۳۸ بعد

اولیا : ۳۷ ، علما : ۲۶ ، شعرا : ۲۸

۹۱

میزان اولیا : ۳۷۹ ، علما : ۲۸۸ ، شعرا : ۲۹۳ ،

۱۹۶۰

اتنے مشاہیر کا یہ تذکرہ بہت اہم ہے مگر اس کے نسخے بہت کم پائے جاتے ہیں ۔ چنانچہ اسٹوری نے پرشین لٹریچر (ص ۱۱۷۱-۱۱۷۲) میں اس کے تین نسخوں کا تذکرہ کیا ہے ۔ نسخہ زیر نظر اس میں شامل نہیں ۔ یہ نسخہ دو حصوں میں ہے اور کل اوراق ۲۷۵ ہیں ، خط جلی نستعلیق ، ۱۹ سطری ، ترقیمہ یہ ہے :

« الحمد للہ ... این کتاب لاجواب طبقات شاہجہانی فارسی بدست احقر العباد

بندہ محمد سعید خلف حافظ محمد عظیم اللہ خاں ٹونکی بتاریخ

ربیع الثانی ۱۳۴۴ ہجری قدسی صورت تحریر یافت » -

دستی فہرست^۲ میں اتنا اور اضافہ ہے :

« از کتابخانہ نواب عبداللہ مرحوم واقع ریاست ٹونک راجپوتانہ بحسن توجہ

مولوی محمود الحسن خاں ٹونکی بقلم محمد سعید برای این کتابخانہ نقل شد » -

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس اہم تذکرے کا ایک نسخہ ٹونک میں بھی ہے

جو اسٹوری کی نظر میں نہ آسکا ۔

ہمارے نسخے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ محمد سعید کے ہاتھ کی ایک

فہرست مندرجات بھی ۲۱ صفحے کی الگ سے ہے ۔

(۲۶/۲۳) حدائق الانوار :

یہ کتاب « جامع العلوم » اور « ستین » یا « ستینی » بھی کہلاتی ہے ۔ اس کے

نسخوں میں اختلاف ہے ، بعض میں چالیس طم اور بعض میں ساٹھ علم ہیں اور اسی آخری

قسم کے نسخوں کا نام « ستینی » ہے ۔ امام فخرالدین کی یہ سب سے مشہور فارسی کتاب

ہے جو ۵۷۴ ہجری میں علامہ الدین نکش خوارزم شاہ کے نام لکھی گئی تھی ۔ ہمارے پیش نظر

نسخے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ علامہ عبدالجلیل بلگرامی (م : ۱۲۸ھ) کے خط سے

مزین ہے ۔ شروح میں ایک ورق میں خود انہوں نے امام فخررازی کے حالات لکھے ہیں

۱ پرشین لٹریچر میں تعداد صرف ۸۷۱ ہے ۔

۲ فہرست مولوی محمد الدین صاحب نظم کتابخانہ نے برای تالیف سے تیار کی ہے جس میں ساری ضروری

تفصیلات درج ہیں ۔

اور آخر میں دستخط اس طرح ہے : مالکہ عبدالجلیل الحسینی الواسطی - کل اور لاق ۴۵۹، ۱۸ سطری، فہرست کتاب شامل مقدمہ کتاب -

(۱/۵۱) مذکر احباب :

بخارا اور اس کے نواح کے ان شعرا کا تذکرہ ہے جو میر علی شیر نوائی کے بعد گذرے ہیں - پس اس کو مجالس الثنائیں کا تکملہ سمجھنا چاہئے - اس کا مولف بہاء الدین حسن قاری بخاری ہے جس نے ۹۷۴ ہجری میں یہ کتاب مرتب کی، خود لکھتا ہے :
چوں این تذکرہ از ہر باب مذکور احباب بود ظم و تاریخش مذکر احباب گشت، تاریخ :

چوں دین تذکرہ ذیل قلم ذکر احباب کرد از ہر باب
نام و تاریخ سال انعامش گشت ازان وو مذکر احباب
یہ تذکرہ ایک مقالہ، ۴ باب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں -

مذکر احباب کا زیر نظر نسخہ قدیم ترین نسخہ ' ہے، جو تاریخ تصنیف کے ۶ سال کے اندر ہی سمرقند میں لکھا گیا - ترقیبہ یہ ہے :

« اللهم انفر لمولفہ و کاتبہ و قاریہ و من نظرائہ بعزمت محمد صلی اللہ علیہ
و علی آلہ وسلم، تم بالخير ببللة المفوظہ سمرقند بيجرة النبوة نصد و
مشاد، کتبہ فقیر میرک »

اس تذکرے کا ایک اور نسخہ اس کتابخانے میں موجود ہے (۲/۵۱) - یہ نہایت خوش خط نستعلیق قدیم خط میں ہے مگر ناقص الآخر ہے - اس میں آخری شاعر نظام الدین محمد بدیع ہے، مگر یہ آخری ورق دوسری جگہ کا ہے، اس کے پہلے ورق پر آخری شاعر حافظ ابراہیم ہے جو نسخہ اول میں باب سوم فصل اول کے ضمن میں آیا ہے - اور لاق کے حساب سے قریباً آخری ایک چوتھائی حصہ فاقب ہے - پہلے نسخے میں ۱۵ صفحے کی جو فہرست ہے وہ بھی اس سے خارج ہے -
(۲۴/۵۱) خلاصۃ الاشعار :

تقی کاش کا تذکرہ خلاصۃ الاشعار نہایت ضخیم تذکرہ ہے جس کا آخری حصہ

۱۔ ورق ہفتم کا نسخہ ۱۸۷۷ء کا مکتوبہ میں ہے اور دوسری ورق تک سب سے ضخیم نسخہ سمجھا گیا تھا
(اسطری ورق ۱۸۷۷ء میں ۸۰۶) (یہ نسخہ نستعلیق خط میں ۱۱۰ ورق پر مشتمل ہے اور ہر صفحے میں ۱۵ سطریں ہیں)

مصنف کے معاصرین سے متعلق ہے اور »خاتمہ« کے نام سے ۹۹۳ ہجری میں پہل بار تیار ہوا تھا، اس پر بار بار نظر ثانی ہوئی چنانچہ »خاتمہ« کے نسخوں میں بہت اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ پھر مصنف نے اس کے کئی خلاصے تیار کرائے تھے۔ نسخہ زیر نظر بھی خاتمہ کا خلاصہ ہے۔ اس میں حسب ذیل شاعروں کا تذکرہ شامل ہے :

مرزا قلی ملی، ولی دشت ییاضی، حسین شانی، نورالدین ظہوری، نظیری نیشاپوری، شیخ فیضی، شیخ عبدالسلام، عرف شیرازی، قاضی نور الدین، شانی نکلو، طوفی تیریزی، عجزی تیریزی، سید محمد جامہ باف فکری مشہدی، شوقی مشہدی، سبحانی نغزی (نامم)۔

نسخہ ناقص الآخر ہے، کل صفحات ۷۱ اور ۲۴ سطری ہے، حاشیے میں جا بجا اضافے ہیں، بعض جگہ مصنف ہی کا خط معلوم ہوتا ہے۔
(۳۲/۵۱) عرفات عاشقین :

نقی اصفہانی کے اس تذکرے کے نسخے کمیاب ہیں۔ راقم نے »معارف« (جنوری ۵۶) اور »اسلامک گلچر« (اکتوبر ۵۸) کے ذریعے اس کے مختلف نسخوں کا تعارف کرایا ہے۔ کامل نسخہ بانکی پور میں دو جلدوں میں ہے جس میں سے صرف ح کے دو حرفوں کے شاعر خارج ہیں۔ کتابخانہ ملی تہران کا نسخہ باوجود شامی کتابخانوں میں شامل رہنے کے اغلاط سے پاک نہیں ہے۔ اس میں حرف ک کا دوسرا اور تیسرا حرف اور گ اور ل کے تینوں حرفے غائب ہیں۔ آصفیہ لائبریری حیدرآباد میں بھی کچھ اجزا اور یورپ میں دو نسخے ہیں۔ زیر نظر نسخہ بھی پورے تذکرے کا ایک جز ہے جو حرفہ »ح« کا، ش، پر مشتمل ہے، ش کا حرفہ نا مکمل ہے، آخری شاعر محمد رضا المشہدی اور اس کے قبل خواجہ محمد حسین شفائی کا ذکر ہے۔ خط نستعلیق، قدیم، اوراق ۲۸۴، متن و حاشیہ، متن ۲۵ سطری، حاشیہ ۱۸ سطری۔ ناقص ہونے کے باوجود خاصہ قابل توجہ نسخہ ہے۔

(۲۶/۵۱) مردم دیدہ :

یہ تذکرہ نایاب ہے، اس کے کسی نسخے کا حال معلوم نہیں ہو سکا ہے، اسٹوری کے چان اس کا ذکر نہیں ہے۔ اورینٹل کالج میگزین میں ان تذکروں کے متن میں اس کا نام درج ہے جن کا کہنا پتا نہیں چل سکا ہے۔ راقم نے اس نسخے کا تعارف »فارسی کے بحر گہلم تذکرے« (مطرب (جون ۱۹۵۷ء) میں کرایا ہے۔ اب یہ پتہ تذکرہ اورینٹل

کالج میگزین میں بالاقساط شائع ہو رہا ہے اور بنیاد صرف یہی مخطوطہ ہے + حبیب گنج کی دستی فہرست سے غلط فہمی ہو سکتی ہے - اس میں اس کو مطبوعہ ٹائپ بتایا گیا ہے حالانکہ یہ نسخہ مطبوعہ نہیں ہے -

(۳۷/۵۱) مونس الاحرار :

رشید الدین وطواط (م ۸۵۷۳) نے بدائع و بدائع میں حقائق السحر نام کی ایک کتاب لکھی جس میں ہر صنعت کی وضاحت کے لئے اساتذہ سلف کے دو تین شعر بطور سند کے پیش کئے - ساتویں صدی ہجری کے اواخر کے ایک فاضل احمد بن محمد کلانی اصفہانی نے اساتذہ کے کلام سے بدائع و بدائع کے ہزاروں اشعار منتخب کر کے ایک ضخیم مجموعہ تیار کیا اور اس کو حقائق السحر کا تکملہ قرار دیکر مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام رکھا - مرتب لکھتا ہے :

» در ذکر اشعار شعرائ سلف کتابی کہ امام رشید الدین محمد المعروف بہ رشید وطواط ساختہ و آنرا حقائق السحر نامند بحشی میرفت - چون خاطر خاطر آن بزرگان هنرمند و مشاہیر خردمند متعلق نظم و اشعار مصنوعات دلاویز استادان قدیم دید خادم غلص اضعف عباد اللہ الوہاب احمد بن محمد بن احمد بن محمد المعروف بکلانی بہ محله دردشت بموجب فرمودہ .. از دواوین امرای شعرا کہ مشہور بود انتخابی کرد و مجموعہ ساخت چنانچہ از تمامی مصنوعات و لطائف بدائع کہ رشید الدین در حقائق السحر یاد کردہ و یتی در استشہاد آوردہ ہم بدان صنعت بایں موضوع کردہ تا از هیچ دقیقہ و لطیفہ بی نصیب نباشد . و امروز در علم شعر و شاعری مجموعہ بدین جزالت موجود نیست و درستی معنی بمطالعہ و بمقابلہ مفہوم گردد - و این یار دلدار و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام کردہ بترتیب سی باب ، در روز پنج شنبہ اول ربیع الآخر سنہ اثنی و سبعمائة « (= ۸۷۰۲) -

کلانی کے مجموعہ کے چند ہی سال کے اندر چند اور مجموعے تیار ہو گئے جن میں سے دو کے نسخے دریافت ہو گئے ہیں ، پہلا محمد پسر بدر جاجرمی کا ہے جو کلانی کے مجموعے سے ۳۸۱ سال بعد ۷۴۱ ہجری میں مرتب ہوا اور اس کا بھی نام مونس الاحرار رکھا گیا - کم و بیش اس کے بھی وہی تیس ابواب ہیں - محمد کے مجموعے میں ۲۰۰ شعر آگے

انتخاب شامل ہے جس میں کلاسی کے ۷۵ شاعروں میں ۵۸ شاعر^۱ ہیں۔ تعجب ہے کہ کلاسی مجموعہ پیش نظر ہونے کے باوجود محمد نے اس کا اقرار نہیں کیا ہے۔ علاوہ ایوان کی سائیت کے دیباچے کے جملے کے کلاسی کے دیباچے سے من و عن نقل کر لئے ہیں۔ اس کے تین نسخے^۲ دریافت ہو چکے ہیں۔

تیسرا مجموعہ علی بن محمد المعروف بہ تاج حلاوی کا ہے اس کا نام دقائق الاشعار ہے۔ اس میں بھی تیس باب وہی ہیں جو کلاسی کے ہیں اور ان کی ترتیب بھی وہی ہے۔ اس میں صرف ۵۷ شعرا کا انتخاب ہے جن میں ۴۲ وہی^۳ ہیں جو کلاسی کے ہیں۔ اس کا صرف ایک نسخہ بوڈلین لائبریری^۴ میں دریافت ہوا^۵ ہے۔

کلاسی کے مجموعہ کا کوئی اور نسخہ سوائے زیر نظر نسخے کے کہیں اور دریافت نہیں ہو سکا ہے۔ مرزا محمد نے پسر جاجرمی کے نسخے کی دریافت کو ایک اہم کارنامہ قرار کیا ہے کیونکہ اس کے توسط سے بہت سے تے شاعروں کا کلام اور بعض مشہور عروں کا نیا کلام^۶ مل گیا ہے۔ ظاہر ہے اسی اعتبار سے یہ نسخہ اور بھی زیادہ اہم ہے اس لئے کہ اس سے زیادہ ضخیم بھی ہے اور قدیم بھی، اور اتفاق یہ ہے کہ پسر جاجرمی کے قیمتی نسخوں میں سے کوئی بھی کامل نہیں اور نسخہ زیر نظر میں سوائے چند وانوں کے حذف ہونے اور صرف دو تین صفحہ سادہ چھوٹے کے اور کوئی زیادہ نقص

۱۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اشعار کے مفترک ہیں۔

۲۔ ایک کسی شاعر کے پاس نیویارک میں اس پر مرزا محمد نے تفصیلی نوٹ لکھے مقالہ میں شائع کیا ہے۔ دوسرا کتابخانہ ملک تھران میں، تیسرا پروفیسر قیسی کا حوالہ نسخہ۔ مگر یہ تینوں ناقص ہیں۔ ان میں اور ان کے راق سادہ چھوٹے ہیں۔

۳۔ اشعار کے اشتراک کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

۴۔ ذخائر اور ایچ بی نے اس کے متعلق مفصل یادداشت لکھی ہیں۔

۵۔ اردو میں ایک نہایت قیمتی مضمون تینوں مجموعوں پر شائع ہوا ہے جس میں تینوں گر شاعروں اور ایوان مکمل فہرست شامل ہے۔ میں نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے۔

۶۔ اول اگر از جنبہ شاعریہ اور حجم پوشیدہ و قطب سلیقہ اور در طرز تالیف و ترتیب این کتاب مقیاس حکم قرار ہم، میتوان گفت کہ الحق در انتخاب مبسوط فضل این مہ قصائد فرا و غزلیات و قطعات و رباعیات این مہ ۱۰ قریب زبان عصریاً از اساتید قدما کہ اکنون اغلب اشعار ایمان از میان رفتہ است بلکہ حتی اسامی بسیاری از ہائے نیز در صرحاً بالکل از اذعان فراموش شدہ است و ایرانیان نہایت شکرگزار کسی می باشند کہ آثار دویست قریب شعری ایمان را از انہم اقدام گرفته الی شعراء قرن ہفتم در بطور دقائق ملاحظہ نموده است و انلا این مقدار از آثار بی ایران را از تلف ایمنی نجات داده است و این لحاظ این کتاب حاضر حاضر بعضی درجۃ اہمیت و اعتبار است۔
سہ مقالہ ترقی ج ۲ ص ۱۸۶

ظہر نہیں آتا۔ یہ ضرور ہے کہ اغلاط سے پاک نہیں اور ایک جگہ صفحات ہیں بے ترتیب ہو چکے ہیں۔

کل صفحات ۱۴۰۷ اور تقطیع بڑی ہے۔ خوش خط نستعلیق اور خط جدید ہے۔ اس نسخے کی مدد سے فارسی ادب میں بہت قیمتی اور قابل قدر اضافہ ہو سکتا ہے۔ فی الحال اسی پر آج کی گفتگو ختم کی جاتی ہے۔ یہ مخطوطے نمونہ مشنی از خروارے ہیں، اس کتابخانے کے سارے نوادر کی تعداد کا اتنی آسانی سے احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور جتنا ہی غور کے ساتھ اس کے قیمتی ذخائر کا مطالعہ کیا جاتا ہے اتنا ہی نواب صدر یار جنگ مرحوم کی وسعت نظر، حسن انتخاب اور کثرت معلومات کا اندازہ ہوتا ہے۔ مشکل سے کوئی مخطوطہ ایسا ملے گا جس پر مرحوم نے قابل قدر یادداشت نہ لکھی ہو اور حقیقت یہ ہے کہ کتابخانے کی تفصیلی فہرست شائع ہونے ہی پر نواب صاحب کے علم و فضل کا صحیح اندازہ ہو سکے گا۔

خان اعظم میرزا عزیز کوکہ اور اس سے متعلق شعرا

از

ڈاکٹر ام ہانی فخر الزمان، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

خان اعظم میرزا عزیز کوکہ تیموریہ دور کے ایک علمی خاندان کا درخشاں ستارہ تھا۔ اس کا باپ خان اعظم امیر شمس الدین محمد اتکہ تھا جس نے ہمایوں اور اکبر کے وقت میں سلطنت کی نمایاں خدمات انجام دیں۔ بیرم خان پر غالب آنے کے بعد ابھی اس کا ستارہ معراج کمال ہی پر تھا کہ ادھم خان نے اس کا کام تمام کر دیا۔ شہنشاہ اکبر اس خبر کو سن کر اتنا متاثر ہوا کہ اس نے ادھم خان کو بالا خانے سے نیچے گرا کر موت کے گھاٹ اتار دیا۔ یہ واقعہ ۱۶ رمضان ۹۶۹ھ کو پیش آیا، شرعاً وقت نے تاریخیں کہیں، ایک شاعر نے^۱ کہا:

چو در یک نفس ہر دو گشتند کشتہ قضا سال تاریخ گفتا «دو خون شد» (۹۶۰)
اس تاریخ میں ایک عدد زیادہ ہے، پہلے مصرع میں تخرجہ بھی نہیں معلوم ہوتا
اس لئے سنہ شبہ میں پڑ جاتا ہے مگر دوسرے شاعر نے یہ تاریخ کہی ہے^۲ :
سال تاریخش از خرد جسم گفت محزون چو این حدیث شنید
کاش سال دگر شہید شدی کہ شدی سال فوت «خان شہید»
ایک اور شاعر نے بطور معما کہا^۳ :
رفت از «ظلم» سر اعظم خان

اس کو حضرت نظام الاولیا کی درگاہ میں دفن کیا گیا، جنگی فتوحات کے ساتھ وہ علمی کمالات سے بھی بہرہ ور تھا، دونوں معاصر اور معتبر تذکرہ نویس یعنی علاء الدولہ قزوینی مؤلف «تہذیب المآثر» اور ملا عبدالقادر بدایونی مؤلف «منتخب التواریخ» اس کا شمار شعرا میں کرتے ہیں۔ کلام کا نمونہ^۴ یہ ہے :

مے آبی طفل اشک از خانہ چشمم قدم بیرون کہ مردم زادما از سخاں می آیند کم بیرون

۱۔ تہذیب المآثر، ج ۱، صفحہ ۱۰۷، دکنیہ فہرست المآثر، ذکر شمس الدین محمد اتکہ : منتخب التواریخ، ۲، ۱۰۷

۲۔ منتخب التواریخ، ۲، ۱۰۷، دکنیہ فہرست المآثر، ذکر شمس الدین محمد : منتخب التواریخ، ۲، ۱۰۷

کسی کش خوی بد شد در طبیعت فی المثل میدان مگر با جان شیرین آیدش از تن بہم بیرون
عشقت افزود مرا حال زبون خواهد شد الف قائم از عشق تو نون خواهد شد
گر بخورشید رخت لاف زند بدر منیر آخر از گنبد فیروزہ نگون خواهد شد
در شب ہجر بوصل تو من کمرہ را ہر دم آواز سگت راہنمون خواهد شد
اس کا بڑا لڑکا یوسف محمد خاں جو یریم کی لڑائی میں باپ کے دوش بدوش رہا،

اس کی یہ^۱ رباعی مشہور ہے :

در کوی مراد خود پستان دگراند در وادی عشق مستندان دگراند

آنانکہ ہجر رضای جانان طلبند آنان دگراند و درد مندان دگراند

تندروی ابہری نے اس کے نام پر رسالہ حسن و یوسف لکھا جس کا پہلا^۲ شعر یہ ہے :

بنام آنکہ روی دشمن و دوست ہر جانب کہ باشد جانب اوست

جہاں تک خود میرزا عزیز کوکہ کی زندگی کے حالات کا تعلق ہے ہم کو معاصر

تذکرہ نویس ملا عبدالقادر بدایونی سے بہت مایوسی ہوئی ۔ اس نے چند تعریفی جملے

»نفایس المآثر« سے نقل کر کے پانچ اشعار اور ایک رباعی درج کردی پھر ضمناً حج کو

روانگی اور واپسی کا ذکر کیا^۳ مگر میرزا کی زندگی کے اہم حالات یعنی پیدائش، پرورش

تعلیم و تربیت اور ترقی کو قطعاً نظر انداز کر دیا ۔ حالانکہ »نفایس المآثر« نسخۂ رام پور میں

کافی صراحت موجود ہے اور علاء الدولہ صاحب »نفایس المآثر« نہ صرف یہ کہ میرزا سے ذاتی

طور سے واقف تھا بلکہ تمام حالات اس کے چشم دید تھے، میرزا اکبر کا

دودہ شریک بھائی تھا^۴، اس کو نہایت درجہ عزیز رکھتا تھا اور علاء الدولہ کے خاندان کو

دربار میں بڑا رسوخ حاصل تھا، اکبر کا استاد میر عبداللطیف قزوینی اس کا بھائی اور

میرزا غیاث الدین علی اخوند الملقب بہ نقیب خاں جو بقول ملا صاحب ہی کے اکبر کا جزو

حیات تھا^۵، علاء الدولہ کا بھتیجا تھا، اور علم تاریخ و سیر موخر الذکر کا خاندانی شعار تھا، وہ

یحییٰ قزوینی مصنف »لب التواریخ« کا بیٹا اور مذکورۂ بالا غیاث الدین کا چچا تھا۔ ان حالات

میں ملا صاحب علاء الدولہ کے بیان پر بڑی حد تک بھروسہ کر سکتے تھے، وہ گیا یہ کہ

علاء الدولہ مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ شاعر بھی تھا تو ایسی صورت میں ملا صاحب کا فرض

۱ نقایس المآثر ذکر خمس الدین محمد انکہ، منتخب التواریخ ۲ : ۲۶۳ ۔

۲ نقایس المآثر، منتخب التواریخ ۲ : ۲۰۲ ۔

۳ منتخب التواریخ ۳ : ۲۸۰-۲۸۲ ۴ مآثر الامراء ص ۶۷۵ ۵ منتخب التواریخ ۳ : ۶۶-۶۹

تھا کہ »غائب الہائے کے بیان میں اضافہ اور تنقید کرتے کیونکہ »تذکرہ غائب« تو صلاً ۹۸۲ء اور ضمناً ۹۹۸ء میں ختم ہو جاتا ہے۔ »منتخب التواریخ« ۱۰۰۴ء میں لکھی گئی چنانچہ اور دوسرے شعرا کے ضمن میں ملا صاحب نے کہیں کہیں اضافہ بھی کیا اور اپنی رائے کا اظہار بھی، مگر میرزا عزیز کو کہ تصحیح اور تنقید دونوں سے محروم رہے، بعد کے مورخین نے ان کے حالات دیتے ہیں مگر ملا صاحب کی غفلت سے تواتر قائم نہ رہ سکا۔

علامہ الدولہ رقمطراز ہے کہ میرزا عزیز کو کہ ۹۵۷ء کے اواخر میں بمقام قلعة ارک (کابل) پیدا ہوا، ۹۶۲ء میں ہندوستان آیا اور ۹۷۵ء میں بمقام آگرہ مولانا صادق حلوانی سمرقندی کی شاگردی کی۔ جبہ ہوش سنبھالا تو اکبر نے دل کھول کر اس کی قدردانی کی۔ پنجاب کی حکومت اور یرم خاں کا طبل اور علم دیتے ہوئے اس کو »میرزا کوکہ« کا خطاب عطا کیا اور حکم دیا کہ اس کو فرامین سرکاری میں فرزند عزیز میرزا کوکہ کے نام سے یاد کیا جائے۔ ایک معاصر شاعر نے کہا:

ازو اقبال و دولت را بلندی سعادت را ز بختش لبرجندی
پرویش دیدہ دولت منور ز فرش سربلندی دیدہ افسر
ہمیں بس طالع و عقل تمیزش کہ شاهش خواند فرزند عزیزش
پندرہ شعبان ۹۸۰ء کی رات میں اکبر نے میرزا کو گجرات کی حکومت کا پروانہ بھیجا۔ علامہ الدولہ وہاں موجود تھا، اس نے یہ قطعہ تاریخ لکھ کر مرزا کو پیش کیا:

خان اعظم ما ز دولت اکبر شاہ شد حاکم گجرات علی رغم عدو
تاریخ چو جسم زدل خوردہ شناس گفتا کہ »شب برات دادند بدو« (۹۸۰ء)

تیموریہ دور ہندوستان میں فارسی شاعری کے لیے بہترین دور کہلاتا ہے۔ منجملہ اور اسباب کے سب سے بڑا اس کا یہ سبب تھا کہ امراے دربار خود شعر گوئی، شعر فہمی اور شاعر نوازی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ میرزا عزیز کوکہ خود شاعر تھا، علامہ الدولہ قزوینی^۱ اور ملا عبدالقادر بدایونی^۲ دونوں نے اس کا بھی شمار شعرا میں کیا ہے اور حسب ذیل اشعار کو اس کی طرف منسوب کیا ہے:

چون نقد حاصل مرا کم دل از ناموس و تنگ بعد ازیں خواہم زدن پریشہ ناموس تنگ
اور اس نے اپنی اس غزل کو حسینی پردے میں منضبط کیا:

ای زلف چلیبای تو زنجیر دل من وی عشق تو آمیختہ با آب و گل من

۱ غائب الہائے ذکر صافق خطابی

۲ غائب الہائے ذکر میرزا عزیز کوکہ

یہی کلام جس میں عشق و عاشقی کا رنگ غالب ہے ذیل میں درج کیا جاتا ہے :

دل بہ درد عاشقی پروردہ بہ وای گر دردی نباشد مردہ بہ
چون تیغ از میان بکشد دلستان من صد آہ جان گداز برآید ز جان من
از غم ہجر تو ای شمع طراز تا بکی باشدم این سوز و گداز
چارہ این دل بیچارہ تونی ای ز سر تا بقدم عشوہ و ناز
پیش از آن دم کہ بمیرم ز غمت چارہ کار من بیدل ساز
ساقیا جام خوشگوار بیار مرہم سینہ فگار بیار
نامہ من بسوی یار بیر مژدہ خرمی ز یار بیار
ای خوش آن فرخندہ پی قاصد کہ آید از پرش مژدہ وصلی رساند از لب جان پرورش
جان غم فرسود من شد خاک در راہ وفا ییوفا یارا ! طریق خاکساری را بین
پیوستہ دلم مائل ابروی تو باد وابستہ حلقہای گیسوی تو باد
گفتی کہ بعشق ما نداری سر و دل ای جان! سر و دل فدای یکموی تو باد
ایک شعر میں دنیا کی بے ثباتی کا رخ دکھلا کر اس سے دل بستگی کو روکا ہے :
نست کاروبار عالم را مدار دل ز کاروبار او افسردہ بہ
ایک شعر میں درد و غم کی شکایت کرتے ہیں :

مر کرا در ازل نصیبی شد غم و دردش بمن حوالہ گرفت
» شعرالمجم « میں مولانا شبلی نے حسب ذیل مطلع کی داد دی ہے :
گشت بیمار دل از رنج و غم تنہائی اے طیب دل بیمار چہ میفرمائی ؟
جہانگیر نے اپنی ترک میں ایک رباعی نقل کی ہے :

عشق آمد و از جنوں پرومدم کرد وا رستہ ز صحبت خردمندم کرد
آزاد ز بند دین و دانش گشتم تا سلسلہ زلف کسی بندم کرد
مرزا عزیز کو فن نقاشی میں بھی مہارت تھی^۲، دارالخلافہ آگرہ میں جہان آرا
نام کا ایک باغ بنوایا اور نقش نگار کے ساتھ اپنی حسب ذیل رباعی لکھوائی^۳ :
یارب بصفای دل ارباب تمیز کان نزد تو هست خوبتر از ہمہ چیز
چون گشت بتوفیق تو این خانہ تمام از راہ کرم فرست مہمان عزیز

چونکہ خود شاعر تھا اس لئے دوسرے شعرا کے کلام پر تنقیدی نظر ڈالتا تھا، چنانچہ جب تدروی ابہری نے یہ رباعی لکھی^۱ :

ای دادہ ز راہ لطف داد ہمہ کس حاصل ز تو مقصود و مراد ہمہ کس
جمع ست دلم باعتماد کرم ای بر کرم تو اعتماد ہمہ کس
اور میرزا کے پاس لے گیا تو اس نے پہلے مصرع میں اس طرح اصلاح دی :
ای دادہ ز راہ عدل داد ہمہ کس

میرزا نے اپنے خطوط میں بھی اشعار استعمال کئے ہیں۔ صاحب «مآثر الامرا» لکھتا ہے کہ جب اختیارالملک نے احمدآباد میں شورش کی تو میرزا نے بادشاہ کو یوں صورت حال^۲ لکھی :
سرفتنہ دارد دگر روزگار

پھر حسن طلب کے انداز میں بادشاہ سے قدم رنجہ فرمانے کی درخواست کی اور لکھا :
بجز صرصر باد پایان شاہ کس این گرد را بر ندارد ز راہ
میرزا بہت ظریف اور خوش طبع تھا۔ صاحب «مآثر الامرا» نے اس کی خوشگوئی کی چند مثالیں دی ہیں جن میں سے ایک یہ^۳ ہے :

«میرزا نے کہا ایک شخص مجھ سے باتیں کر رہا تھا اور میں ان باتوں پر یقین کرتا جانا تھا لیکن جب اس نے مبالغہ کیا تو مجھے شبہ ہوا اور جب اس نے قسم کھائی تو مجھے یقین ہو گیا کہ جھوٹا ہے۔»
علاءالدولہ قزوینی جس کو ذاتی طور سے میرزا کے ساتھ رہنے کا اتفاق ہوا تھا، «نفایس المآثر» میں لکھتا ہے کہ میرزا ملکی اور سیاسی مشاغل کے ساتھ مطالعہ کتب اور تحقیق مسائل سے خالی نہ تھا اور پھر لکھتا ہے :

«شیرین ادای کہ گویا آب حیات از مجاری کلام دلفریب او جاریست و روشن رایی کہ پنداری خورشید عالم افروز در آئینہ رای منیرش متواریست»
لیکن علاءالدولہ تو سبھی کی تعریف کرتا ہے، باوجود اس کے کہ عبدالقادر بدایونی نے شعرا کے باب میں نفایس المآثر کو لفظاً نقل کیا ہے اور کسی حد تک وہ خود بھی اس کے معترف ہیں مگر کبھی کبھی علاءالدولہ کی بے جا مدح سرائی پر اس طرح تہمتیں کی ہیں کہ «علاءالدولہ شتر و گرہ بسیار دارد»^۴ یا «از تذکرہ میر علاءالدولہ نوشتہ

۱۔ نفایس المآثر (ذکر تدروی)

۲۔ ص ۶۷۷

۳۔ منتخب التواریخ ۳ : ۲۷۲

۴۔ ص ۶۹

قابل اعتماد نیست۔^۱ وغیرہ وغیرہ اس لیے کہ ملا صاحب خود بہت صاحب گو ہے۔ ان کی رائے ہمیشہ بے لاگ ہوتی تھی اور بقول ایبٹ ان کو اس کی پروا نہیں تھی کہ لفظ کی باتیں غامبی کانہ کو ناگوار ہونگی مگر میرزا عزیز کو کہ ان نادر خوش قسمتوں میں سے جن کے بارے میں ملا صاحب علاء الدولہ کے ہم خیال ہیں چنانچہ «منتخب التواریخ» میں لکھتے ہیں:

«با نواع فضائل و هنر موصوف است و بفہم عالی و ادراک بلند او کسی دیگر از امراء نشان نمیدهند» -

«طبقات اکبری»^۲ میں ہے :

«بجود فہم و جلت طبع و وقوف در علم تاریخ عدیل ندارد»

«ترک جہانگیری» کے الفاظ میں :

«در علم سیرو فن تاریخ استحضار تمام داشت و در تاریخ و تقریر

بی نظیر بود و در مدعا نویسی ید طولی داشت و در لطیفہ گوئی بہ مثل

بود و شعر ہموار میگفت» -

«مآثر الامرا»^۳ میں ہے :

«بحدت ذہن و سلاست بیان یکتا بود و در تاریخ دانی مستثنیٰ و خط

نستعلیق بسیار خوش می نوشت، شاگرد میرزا باقر پسر ملا میر علی ست

کہ با اتفاق ارباب استمداد نمک قلم او از خط استادین مشہور هیچ کم

نیست، در مدعا نویسی ید طولی داشت، ہر چند عربیت نہ ورزیدہ

میگفت کہ من در عربی داہ عربم، گویند کہ در مصاحبت بی نظیر

بود، سخنہای رنگین داشت»

علامہ شبلی «شعر العجم»^۴ میں لکھتے ہیں: «خان اعظم نہایت نکتہ سنج اور بہت بڑا مورخ تھا»

تیموریہ دور میں امراء دربار، علم پوری اور شاعر نوازی میں شاہی درباروں سے لکر

لیتے تھے، عبدالرحیم خانخانان اور حکیم ابوالفتح گیلانی کہ ادبی برم آرائیہ ضریب المثل تھیں۔

اس میدان میں بھی میرزا عزیز کو کہ کسی سے پیچھے نہیں رہا۔ علاء الدولہ اور عبدالقادر

ہمایونی دونوں نے تدریجی ابیری، جعفر ہروی، سہمی، مدامی بدخشی اور مقیمی سبزوارچی

کو ان شعرا میں شمار کیا ہے جو میرزا کے دامن دولت سے وابستہ تھے۔

تندروی ابھری نے یرم خاں کے بعد اسی کی سرکار میں پناہ لی۔ اس کے خاندان
بہر کی مدح سرائی کرتا رہا۔ میوزا عزیز کو کہ کی فرمائش پر اس نے «دہ نامہ ہمد» کا
جواب لکھا اور اس سے خراج تحسین وصول کیا۔ میر جعفر ہروی نے بطور مصائب کی تریف
کی، ملا صاحب نے «منتخب التواوین» میں ان اشعار کا حوالہ تو دیا ہے لیکن اشعار نقل
کرنے سے گریز کیا ہے۔ یہ اشعار «نفایس المآثر» میں موجود ہیں جو واقعہ الحروف کی
توضیح کے ساتھ ہدیہ ناظرین ہیں :

۱۔ چشم سبہ مست تو غارتگر دین است ابروی تو پیوستہ بما بر سرکین است (نواب)
عین چشم کا مترادف اور حروف تہجی کا ایک رکن ہے، جس کی قیمت بلحاظ
ابجد ستر ہے اگر اس میں سے دس کی قیمت یعنی چونٹہ کو نکال دیا جائے تو چھ باقی
رہتا ہے جو واو کی قیمت ہے۔ دوسرے مصرع میں ابرو، سے د، مراد ہے اور ما (و)
بمعنی آب، پس ن+و+آب=نواب

۲۔ از عین کرم چشم تو تا دیدہ بسویم ہم بخت مرا یار و ہم اقبال قرین است (عالی)
یعنی عین سے مراد حرف ع اور تا بمعنی الی پس ع + الی = عالی

۳۔ نخلی شود و بار دھمیوہ مقصود تیر تو کہ در پہلوی من گوشہ نشین است (جناب)
پہلو سے یہاں جنب، مراد ہے اور تیر سے الف، اگر جنب کے پہلو میں حرف ثقف کا
اضافہ کر دیا جائے جیسا کہ شاعر نے اشارہ کیا ہے تو جناب ہو جاتا ہے۔

۴۔ می برد دل زار پریشان بدل شاد گوید کہ یہ دل بردن ماگشتہ عین است (میرزا کوکہ)
اگر می برد دل زار، سے درمیانی حصہ یعنی برد اور دل کو خارج کر دیا جائے اور می
زار کو بقریب دیگر لکھا جائے تو میرزا ہو جاتا ہے اور گوید کہ کا دل یعنی دیدہ کو
خارج کر دیا جائے تو کوکہ حاصل ہوگا۔

۵۔ چون خون دلم دید روان گشت پریشان لالہ کہ وخت راز غلامان کہین است (مدللہ)
اگر شاعر کے اشارے کے مطابق دلم سے دل یعنی ل، کو خارج کر دیا جائے تو دم باقی
رہتا ہے اور دم، اور لالہ کو بقریب دیگر لکھا جائے تو مدللہ ہو جاتا ہے۔

۶۔ تا مہر ترا جلی بدل کرد مہ نو بر خاک کف پای تو بنہادہ جبین است (تعالی)
جبین مہ نو، سے د، ن، مراد ہے اور خاک کف پای، سے ی، پس مہ + ی + ن = مہین بمعنی
تعالی ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مہرت، کو بقریب دیگر لکھا جائے تو مہر بھی تعالیٰ کا
مترادف ہوگا۔

۷۔ سایہ گاہے در سایہ دیوار تو ہر شب
تاروز بھاگ در تو رو بزمین است (ظلال)
پہلے مصرع ہی میں سایہ کا لفظ موجود ہے جو ظلال کا مترادف ہے۔
۸۔ جہل است کہ گویند یکی هست و یکی نہ
از نطق دہانت گمان است یقین است (جلالہ)
یہاں لا، کا مترادف ہے اور جہل کا لفظ شعر کے شروع میں موجود ہے پس لا + جہل بترتیب
دیگر جلالہ ہو جاتا ہے۔

۹۔ جعفر زلب لعل تو تا یافتہ مقصود
دل با دہنت باخته خرسند بدین است (الی یوم الدین)
تاء بمعنی الی، ہے اور شاعر کے اشارے کے مطابق ہی، «یافتہ» سے حاصل کی جائے گی اور
دل سے مراد واؤ (جس طرح قرانی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے) اور دہن سے مراد م، (میم)
ہے۔ لفظ دین خود مصرع کے آخر میں موجود ہے، پس الی + ی + م + دین = الی یوم دین۔
حیدری تبریزی نے میرزا عزیز کوکہ کی مدح میں یہ قصیدہ پڑھا :

بند اہل سخن چون کم بیان سخن اگر مدد نکند روح صاحبان سخن
علاء الدولہ جو اس وقت شخصاً وہاں موجود تھا کہتا ہے کہ بمدوح نے صلے میں
پیس تومان نقد، خلعت اور ایک گھوڑا غایت کیا^۱۔ ملا صاحب «منتخب التواریخ» میں اس
کا بالکل ذکر نہیں کرتے^۲، مگر «منتخب» کے ترجمے میں سر ہیگ نے «آئین اکبری»
کے مترجم بلوخ مین کے حوالے سے لکھا ہے کہ میرزا نے دو ہزار روپیہ صلے میں دئے^۳۔
ہیگ کا یہ بیان غلط معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ بلوخ مین نے صرف ایک ہزار روپیہ لکھا
ہے^۴ اور خود بلوخ مین کا ماخذ معلوم نہیں ہے کیونکہ «آئین اکبری» میں اس کا کوئی
ذکر نہیں، بہر حال ان تمام روایات میں صرف علاء الدولہ کا بیان عینی اور اذنی شہادت کی
بنا پر معتبر ہو سکتا ہے۔ «بزم تیموریہ» میں دو ہزار روپیہ، خلعت اور گھوڑا لکھا ہے مگر ان کا
بھی ماخذ نہیں معلوم۔ جب ۹۷۸ھ میں بادشاہ اور شہزادہ پاک پٹن سے زیارت کر کے واپس
آ رہے تھے تو دیپال پور میں میرزا عزیز کوکہ کے مہمان ہوئے۔ محمد غزنوی^۵ نے تاریخ کہی :
مہمانان عزیزند شہ و شہزادہ (= ۹۷۸)

جب میرزا کو گجرات کی حکومت ملی تو علاء الدولہ نے تبریکی تاریخ کہی تھی،
اس کے علاوہ کچھ اور اشعار بھی کہے جو ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

۲ منتخب التواریخ جلد سوم ص ۲۱۸ (ذکر حیدری تبریزی)
۴ انگریزی ترجمہ ص ۶۰۲ حاشیہ

۱ تاپس المائر ذکر مولانا حیدری
۲ انگریزی ترجمہ ص ۲۰۲ حاشیہ
۵ تاپس المائر و مائر الامرا ۱۶۶

فروزندہ شمع پیغمبری فرازندہ ملک اسکندری
خدیو بلند اختر کامگار جوان بخت جمجاء عالی تبار
بفضل و ہنر بی بدل درجہاں بحسن خصائل مثل در زمان
سپہو کرم سرو گزار دین سہمی نبی سید المرسلین
جہانی بہ تعظیم سراز شرف نہادہ بدر گاہ او ہر طرف

میرزا عزیز کوکہ جب بادشاہ سے کبیدہ خاطر ہو کر ۱۰۰۲ھ میں اپنے بچوں کو ساتھ لیکر حج کو گیا تو ملا عبدالقادر بدایونی نے صاحب »ماثر الامرا« کے بیان کے مطابق^۱ یہ تاریخ کہی:

بجای راستاں شد خان اعظم ولی در زعم شاہشاہ کج رفت
جو پر سیم زد دل تاریخ این سال بگفتا »میرزا کوکہ بحج رفت«

۱۰۰۲

دوسرے مصرع کی صاف کوئی اس بات پر ضرور گواہ ہے کہ ملا نے یہ تاریخ کہی ہوگی مگر »منتخب التواریخ« میں موجود نہیں، حالانکہ میرزا کے حج کو جانے اور وہاں سے واپسی کا حال ان^۲ الفاظ میں موجود ہے:

»کار نامہ چند ازو در عالم ماندہ یکی از آن عالی ہمتانہ بحج رفتن

بود اما آمدن نہ آنہن ان و این ہمہ مقتضای زمان است« -

قاسم^۳ ارسلان نے بطور »اظہار مضمر« اس کی تعریف کی:

صفت عدل میرزا بشنو

اے خاک رہ تو مقصد شاہ و گدا وز مجلس تست تازہ جان فضلا

بشنو سخن خوب من و کوش بعدل یارب چو خضر نوش کنی ز آب بقا

میرزا نے ۱۰۳۳ھ میں بمقام احمد آباد^۴ انتقال کیا -

مکاتیب سرسید

(ادارہ)

سرسید مرحوم کے تین غیر مطبوعہ خط اس شمارے میں پیش کئے جا رہے ہیں۔ یہ تینوں خط نواب مرزا علی خاں مرحوم کے نام ہیں۔ ان میں پہلا جو خود سرسید کے ہاتھ کا ہے اگست ۱۸۹۴ء میں دوسرا ستمبر ۱۸۹۵ء میں اور تیسرا نومبر ۱۸۹۷ء میں لکھا گیا۔ یہ آخری دونوں خط ایک دوسرے شخص کے ہاتھ کے ہیں اور سرسید کے صرف دستخط ہیں۔ پہلے خط میں چندے کا شکریہ، دوسرے میں غبن کے سلسلے کی جانچ پرتال کا ذکر ہے۔ تیسرا نواب صاحب کی اہلیہ محترمہ کی وفات پر بطور تعزیت کے لکھا گیا تھا۔ یہ تینوں خط نواب مغفور کے علم دوست صاحبزادے نواب رحمت اللہ خاں صاحب کی توجہ سے حاصل ہوئے ہیں۔ ادارہ ان کا شکریہ ادا کرتا ہے۔ ان مکاتیب کی زبان اور املا کے متعلق چند باتیں عرض کی جا رہی ہیں، سرسید مرحوم کے بعض لفظ اور فقرے آجکل سے کچھ مختلف معنوں میں استعمال ہیں:

- ۱۔ شراکت بمعنی شرکت، دونوں لفظ اصلاً بالکل صحیح ہیں مگر آجکل شرکت زیادہ مستعمل اور مقبول ہے۔

- ۲۔ شکر بجائے شکریہ۔ شکر اصلاً صحیح ہے اور شکریہ رواجاً صحیح ہو گیا ہے سرسید نے اصل کو رواج پر ترجیح دی، آجکل شکر ایک مخصوص معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔
- ۳۔ شکر کرنا بجائے شکر ادا کرنا۔

- ۴۔ جانچنا اور پرتالنا بجائے جانچ پرتال،

املاتی خصوصیت یہ ہیں :

- ۱۔ ء پر تنوین (مفتوح) باضافۃ الف (دفعاً)۔ در اصل عربی میں تاءے اصلی پر الف کا اضافہ ہوتا ہے (مثلاً وقتاً فوقتاً)، باقی ء پر بغیر الف کے اضافہ کے دو زیر لگا دیئے جاتے ہیں مثلاً دفعةً، عادةً وغیرہ۔ یہی قاعدہ فارسی میں مستعمل ہے تو بعض لوگوں نے اس کے خلاف عمل بھی کر نے کی کوشش کی ہے۔ اردو میں

۱۔ مرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی سے مقالہ قزوینی (ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: «جميع کلماتی کہ در آخر خان ۲۵۵ بیت است مضافاً و کلاً و حقاً و پنج و مقدمہ و سورۃ و تبت و غیر ذلک سبباً بدون الف باید نوشتہ شود و نہیں انہا بالف غلط لکھی و غلطی نیک است»

دونوں طرح پر لکھے جاتے ہیں - لیکن اصولاً الف کا اضافہ جائز نہیں، مگر سرسید کے یہاں موجود ہے -

۲ — یاء معروف و مجهول ، نون فہ و نون نقطہ دار ، ہاء مخلوط و غیرمخلوط کا فرق نہیں رکھا گیا ہے -

۳ — اکثر یاء مجهول نصف دائرے کی شکل میں ہے اور یاء معروف کے نیچے دو نقطے ملتے ہیں -

۴ — نقطے ، تشدید ، مد ، علامت تنوین ، ہا کی لٹکن ، شو شے ، علامت ٹ ، کا التزام نہیں ہوا ہے -

۵ — اُس ، اُن ، و ، کے اضافہ (اوس ، اون) گئے ساتھ ملتے ہیں - یہ واو دراصل علامت ضمہ کے طور پر ہے -

۶ — لفظوں کو ایک ساتھ ملا کر لکھا گیا ہے - اسم علم کو ملا کر لکھنا آج کل کی طرح معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا -

(۱)

مخدومی مکرمی محمد مزمل اللہ خاں صاحب :

آپکا عنایت نامہ پہونچا - مولوی مہدی علی کے نام کا خط روانہ کر دیا - ان کی طرف سے آپ کی عنایت کا شکر کرتا ہوں - اب میں خاص اپنی جانب سے بلکہ قوم کی جانب سے آپ کی اس عنایت کا شکر کرتا ہوں جو آپ نے سو روپے چندہ روشنی کے سامان سنٹرل ہال میں دینا منظور فرمایا ہے - بہتر ہے کہ نقشہ بنگلہ مولوی مہدی علی پاس بھیج دیا جاوے تاکہ ان کو معلوم ہو کہ کون سے کمرے سے آپ رکھنا چاہتے ہیں اور کون سے ان کو دینا - جب آپ آویں گے تو میں نقشہ درست کروں گا -

والسلام

خاکسار سید احمد

علی گڑھ ۲۸ اگست ۱۸۹۴ع

(۲)

مخدومی مکرمی محمد مزمل اللہ خاں صاحب رئیس بھیکم پور ، ٹرسٹی مدرسۃ العلوم علی گڑھ :
جو تطلب کثیر مدرسہ کے حسابات میں واقع ہوا ہے اوسکی بابت ۲ ستمبر
سنہ ۱۸۹۵ء کو گیارہ ٹرسٹی باہم مشورہ کرنے کے لئے جمع ہوئے اور یہ صلاح قرار

یہی کہ جہتوں جلد ممکن ہو سکتی تھی تمام خطوں کو جانچ کر ایک مفصل کیفیت مرتب کرے اور جو حساب کہ سکرتری نے مرتب کیا ہو اس کے جانچنے اور پرتالنے کے لئے دو لڑائیوں اور انکی مدد کے لئے ایک شخص انگریزی خواہ مقرر کیا جاوے۔ چنانچہ ان لڑائیوں نے آپ کو اور مرزا عابد علی بیگ صاحب لڑائی کو اس کلم کے لئے متعصب کیا ہے اور سید ولایت حسین سکند ماسٹر کو بطور آپ کے مددگار کے قراز دیا ہے۔ مرزا عابد علی بیگ صاحب لڑائی اس مشورہ کے جلسہ میں شریک تھے اور انہوں نے حسابات مرتبہ سکرتری جانچنا اور پرتالنا منظور کر لیا ہے اور اسی غرض سے یہاں مقیم ہیں اور امید ہے کہ آپ بھی اسکو منظور کریں گے۔ پس بعد موت ہونے صاحب کے میں آپکو اطلاع دوں گا اور امید ہے کہ آپ علی گڑھ میں تشریف لاکر بشراکت مرزا عابد علی بیگ صاحب ان حسابات کو جانچیں گے اور سید ولایت حسین انگریزی داں بطور مددگار کے آپ کے ساتھ شریک ہوں گے۔ فقط

سید احمد

لیف آنریری سکرتری لڑشیاں مدرستہ العوام
علی گڑھ ۵ ستمبر ۱۸۹۵ ع

(۳)

مخبر مکرسم محمد مومل اللہ خاں صاحب

افسوس صد افسوس کہ اس وقت میں نے زبانی ڈاکٹر شفاعت اللہ کے سنا کہ دلہا آپکی اہلخانہ مرحومہ کا انتقال ہو گیا۔ انا اللہ و انا الیہ راجعون۔ یہ صدمہ ناگہانی آپ پر ایسے رنج اور الم کا واقعہ ہوا ہے جس کا کچھ بیان نہیں ہو سکتا۔ مگر تقدیر سے کچھ چارہ نہیں ہے۔ آپکو یقین ہوگا کہ بسبب اس محبت و یگانگت کے جو مجھکو آپ سے ہے مجھکو بھی نہایت درجہ کا رنج ہوا ہے۔ میں آپکی ساتھ اس رنج و الم میں شریک ہوں۔ لیکن بجز صبر کے کچھ چارہ نہیں ہے۔ خدا اس مرحومہ کو جنت میں جگہ دے اور آپکو صبر عطا کرے۔ اور اطفال صغیرالن کو اپنے حفظ و امان میں رکھے۔

والسلام خاکسار

سید احمد

علی گڑھ ۱۹ نومبر سنہ ۱۸۹۷ ع



ذکر ملوک

از

جناب خلیق احمد ظلمی ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

» ذکر ملوک « شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی تالیف ہے جس میں سلطان مہم الدین محمد بن سام سے لے کر عبد اکیبری تک کے تاریخی واقعات درج ہیں ۔ مہم یونیورسٹی کے کتب خانہ کا یہ نسخہ سنہ ۱۰۳۱ھ (سنہ ۱۶۲۱ع) میں یعنی مصنف کے زمانہ حیات ہی میں تیار ہوا تھا ۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی [ولادت : محرم ۹۵۸ھ (۱۵۵۱ع) ، وفات : ربیع الاول ۱۰۵۲ھ (۱۶۴۲ع)] کا شمار ہندوستان کے مشہور ترین علماء میں ہوتا ہے ۔ انھوں نے شمالی ہندوستان میں علم حدیث کا چرچا کیا اور تقریباً نصف صدی تک دہلی میں ان کا مدرسہ علم و فضل کا گہوارہ اور ارشاد تلامذہ کا مرکز بنا رہا ۔ جہاں گہ نے ان کے متعلق لکھا ہے :

» شیخ عبدالحق دہلوی کہ از اجل فضل و ارباب سعادت است ، ...

مدتہا است کہ دیر گوشہ دہلی بوضع توکل و تجرید بسر می برد ، مرد

گرامی است ، صحبتش بی ذوق نیست « (تذکر جہانگیری ص ۲۸۲)

ان کی تصانیف کی مجموعی تعداد (جن میں چھوٹے بڑے رسائل و مکتوبات بھی شامل ہیں) عبدالحق لاہوری (» بادشاہ نامہ « حصہ دوم میں ۲۴۲-۲۴۱) ، محمد صالح کنبوہ (» شاہ جہاں نامہ « جلد ۳ ص ۳۸۴) اور خانی خاں (» منتخب الباب « ج اول میں ۲۴۰) نے یہ روایا ، سب سے زائد بتائی ہیں ۔ چند تصانیف کے علاوہ ان کی سب تصانیف یورپ اور ہندوستان کے کتب خانوں میں ملتی ہیں ۔ بیشتر تصانیف طبع بھی ہو چکی ہیں ۔ موضوع کے اعتبار سے فقہ ، تجوید ، عقائد ، فقہ ، سیر ، حدیث ، تاریخ ، تصوف ، ہر فن پر انھوں نے مستقل تصانیف چھوٹی ہیں ۔ فن تاریخ و سیاسیات پر ان کی دو کتابیں خاصی طور پر قابل ذکر ہیں :

(۱) ذکر ملوک

(۲) رسالہ نورانیہ خطانیہ

شیخ اپنے افتاد طبع اور مذاق کے باعث ہمیشہ تنہائی پسند، گوشہ گیر اور شہرت سے متغیر رہے۔ سیاست سے ان کو دور کا بھی لگاؤ نہیں تھا۔ خود لکھتے ہیں :

درویش ترا ز ذکر شاہان چہ غرض

عجب ہے کہ اس مسلک کے باوجود انہوں نے ہندوستان کی ایک عام تاریخ اور جہانگیر کے لئے «قواعد و ارکان سلطنت» پر ایک رسالہ ترتیب دیا۔ اس رسالہ کے متعلق «فہرست التالیف» میں لکھتے ہیں :

«در بیان قواعد سلطنت و احکام ارکان و اسباب و آلات تحصیل آن و اوضاع و آداب این امر عظیم الشان مزین باسم سامی سلطان الوقت و ملک الزمان خلد اللہ ملکہ»۔

علاوہ بریں انہوں نے شاہ جہاں کے لئے ایسی چالیس احادیث بھی جمع کی تھیں جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کو نصیحتیں فرمائی ہیں۔ اس رسالہ کا نام «ترجمة الاحادیث الاربعین فی نصیحة الملوک و السلاطین» تھا۔

ان تصانیف میں سے اب صرف «ذکر ملوک» دستیاب ہوتا ہے۔ اس کے مطالعے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محدث خود اس موضوع پر لکھنا نہیں چاہتے تھے بلکہ کسی کے تقاضے سے مجبور ہو کر اس موضوع پر قلم اٹھایا تھا۔ شیخ نورالحق سے «زبدۃ التواریخ» کے دیباچے میں لکھا ہے کہ شیخ فرید یعنی نواب مرتضیٰ خاں نے اُن کے والد ماجد سے درخواست کی تھی کہ وہ اپنی تاریخ کو ترمیم و اضافہ کے بعد مکمل کر دیں۔ شیخ ان دنوں کچھ اور کاموں میں مصروف تھے، اس طرف توجہ کرنے کی فرصت نہ ملی۔ دوسری طرف نواب مرتضیٰ خاں کی درخواست کو رد کرنا بھی مناسب نہ سمجھا۔ چنانچہ انہوں نے شیخ نورالحق سے کہا کہ وہ نواب کی درخواست کو پورا کر دیں۔ انہوں نے «زبدۃ التواریخ» میں اکبر اور اس کے بعد کے حالات کا بھی اضافہ کر دیا۔

«ذکر ملوک» کو شیخ عبدالحق محدث کی تحقیقی اور ادبی کاوشوں کا نمونہ تو نہیں کہا جا سکتا لیکن تلخیص و تفسیر کا جو ملکہ اُن کو تھا اس کا اظہار نہایت اعلیٰ طریقے پر اس تالیف میں ہوا ہے۔ سلطان معزالدین محمد بن سام سے لے کر ناصرالدین محمود تک کے حالات منہاج السراج کی «طبقات ناصری»، «بلبن سے لے کر فیروز شاہ تغلق کے حالات ضیاء الدین برنی کی تاریخ «فیروز شاہی» اور اسکے بعد سے پہلو لودی تک کے حالات «تاریخ ہند شاہی» سے نہایت سلیقہ اور احتیاط سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد

عہد اکبری تک جو کچھ لکھا ہے وہ اپنے ذاتی مشاہدہ یا اپنے بزرگوں سے سن کر لکھا ہے۔ کتاب کا یہ آخری حصہ ہی تاریخی اعتبار سے سب سے زیادہ اہم ہے۔ مجموعی طور پر »ذکر ملوک« میں کسی نئے تاریخی مواد کی تلاش بے سود ہے لیکن اس کتاب کو خصوصیت کے ساتھ اس نظر سے دیکھنا چاہئے کہ عہد اکبری کا ایک محدث اور عالم دین تاریخ ہند پر کس انداز سے نظر ڈالتا تھا !

»ذکر ملوک« کی تاریخ تصنیف کے متعلق »فہرست التالیف« میں لکھتے ہیں :

»از ذکر ملوک (۱۰۱۶ھ) یازدہ ناقص کن (۱۰۰۵ھ)«

یعنی یہ کتاب نظام الدین احمد بخشی کی »طبقات اکبری« کے تین سال بعد اور ملا عبدالقادر بدایونی کی »منتخب التواریخ« کے ایک سال بعد مکمل ہوئی۔ لیکن شیخ نے ان تاریخوں کا کوئی ذکر نہیں کیا گو نظام الدین احمد بخشی سے تو ان کے ذاتی تعلقات بھی تھے۔ اکبر کے عہد کے متعلق انہوں نے کوئی خاص تفصیل نہیں دی۔ لیکن ایک چیز خاص طور پر محسوس ہوتی ہے۔ سنہ ۱۰۰۵ھ (۱۵۹۶ع) تک جب یہ کتاب مرتب ہوئی تھی، اکبر کے مذہبی افکار و نظریات ایک خاص رخ اختیار کر چکے تھے اور ان کے متعلق رد و قبول کا ایک ہنگامہ برپا تھا۔ شیخ نے ان تمام واقعات کو بیان کرنے سے پورا گریز کیا ہے۔ حالانکہ ان کی دوسری تصانیف میں متعدد جگہ عہد اکبری کے بعض نظریات و افکار کی شدید مذمت ملتی ہے۔ بلکہ مولانا ابوالکلام آزاد کا تو یہ خیال تھا کہ :

»شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس سے زیادہ بدایونی نے کونسی بات لکھی ہے ؟ البتہ شاہ صاحب تہذیب نگارش و طریق احتیاط و عفو پر نظر رکھ کر پردے پردے میں لکھتے ہیں اور بدایونی اپنے جوش حق گوئی و اضطراب راست یبانی میں کسی بات کی پروا نہیں کرتے«

(تذکرہ ص ۳۶)

بہر حال »ذکر ملوک« میں اکبر کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے :

»خليفة عهد و سلطان زمانه و شهنشاه آفاق و حاکم علی الاطلاق است«

خاتمہ پر دعا مانگتے ہیں کہ :

»حق سبحانه و تعالیٰ نصرت و تائید دین مشن و تقویت و تمثیت شرع
مثنیٰ بدست توفیق این شهنشاه زمان و زمین محمد و موبد داراد«

»ذکر ملوک« کے قلمی نسخے ہندوستان اور یورپ کے متعدد کتب خانوں میں ملتے ہیں۔

(Pensina Literature E. 461) ان نسخوں میں سب سے زیادہ قدیم نسخہ ہانگی پور کا ہے جو سنہ ۱۰۲۳ھ میں نقل کیا گیا تھا۔ دوسرے نمبر پر مسلم یونیورسٹی کا پیش نظر نسخہ ہے جو ہانگی پور کے نسخے کے کل آٹھ سال بعد نقل ہوا ہے۔ باڈلین برٹش میوزیم، کتب خانہ آصفیہ، مدراس یونیورسٹی لائبریری میں اس کے نسخے موجود ہیں۔ بعض کتب خانوں میں اس کے نسخوں کو غلط نام دیدئے گئے ہیں۔ مثلاً مدراس کے کتب خانہ میں اس کو «انتخابہ تاریخ فیروز شاہی» اور مسلم یونیورسٹی میں کے «ذکر ملوک» کے ایک دوسرے ناقص قلمی نسخے پر اس کا نام «تاریخ جهان آرائی» (فارسیہ اخبار ۲۰) درج ہے «ذکر ملوک» اب تک شائع نہیں ہوا۔ ایلٹ نے کچھ حصہ کا ترجمہ اپنی کتاب میں درج کیا تھا۔ ہانگی پور اور علی گڑھ کے نسخوں کی مدد سے «ذکر ملوک» کا اچھا ایڈیشن تیار کیا جاسکتا ہے۔

تذکره پادشاهان ایران

اولم الملک توتی الملک منشاوت منشاوت الملک منشاوت
و نعر منشاوت و نذر منشاوت که انچه الملک علی بن شری
منطق است کریم شامل است در تمامه ملکدار که الملک
علی المطلق جل جلاله و علم نواله مریدگان خود را عموماً و خصوصاً
عطا فرموده چنانچه ملک وجود ملک حیات و ملک عاقبت
تفاوت و ملک بیم ملک فقر و نیستی که هر که ارجح علی بیم را
گزار است هر که خواهد و هر که نخواهد هر که خواهد و هر که نخواهد
باز پستانده می توانی بر سر چه خواهد توانا به قدرت و خداوند
افنام مراد از ملک سلطنت و جهان بینی است که آنرا ملکی و پادشاهی
خوانند و پادشاه بر زمین پادشاهت و در زمین مظهر عزت
و قدر است که پادشاهت با که برود کار تعالی و مظهر شرف است
بشخص و در وجود پادشاه درین آیه جهان بینی شامل روح پادشاهی

1

•

1000

درست بنویسند و بنویسند و بنویسند

دست ما این بود که

همه مالک شد

حاجان زمین

ساده است تمام شد

چون بنویسند ملک را

و این را هم و این را

دیوان غالب

(نسخہ عرشی)

از

جناب مالک رام

غالب ہماری زبان کے بڑے خوش قسمت شاعر ہیں کہ ان کی زندگی کے حالات اور کلام پر خاص توجہ کی گئی ہے۔ ان کی پہلی سوانح عمری 'کوئی ۶۰-۶۵ برس ہوئے' خواجہ حالی مرحوم نے لکھی تھی اس کے بعد ان سے متعلق جو تحقیق ہوئی ہے اس کے نتیجے میں آج ہم بہت حد تک ان کی زندگی کے تفصیلی حالات سے واقف ہو چکے ہیں۔ اس کے باوجود ابھی تک ان کے سوانح حیات سے متعلق پوری جستجو کی جا رہی ہے، اور جب بھی کوئی نئی بات جسکا ان کی زندگی سے بالواسطہ یا بے واسطہ کوئی تعلق ہے معلوم ہو جاتی ہے، تو علمی حلقے اس کا بڑے شوق سے خیر مقدم کرنے ہیں۔ اور جہاں تک ان کے اردو کلام کا تعلق ہے، یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ اس کے ایک ایک مصرع کے تلاش کرنے اور اسے محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور جتنی تعداد میں ان کے دیوان کی شرحیں لکھی گئی ہیں، اتنی مرتبہ شاید کسی دوسرے شاعر کا دیوان شائع بھی نہیں ہوا۔

غالب اردو کا پہلا شاعر ہے جس کے کلام کو تاریخی ترتیب سے مرتب کرنے پر توجہ کی گئی ہے۔ جناب ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب اور جناب شیخ محمد اکرام صاحب نے آج سے ۲۵-۳۰ برس پہلے اس کام کی داغ بیل ڈالی۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اپنے مقالے 'غالب' میں اس کے اصول بیان کیے تھے۔ اس کے بعد انہوں نے انہیں کے مطابق اردو دیوان کا نسخہ مرتب کیا، لیکن جس مطبع میں یہ چھپ رہا تھا، بدقسمتی سے اس میں آگ لگ گئی اور اس میں جو کچھ تھا جل کر خاک سیاہ ہو گیا۔ اسی حادثے میں ان کے مرتبہ دیوان کا مسودہ بھی ضائع ہو گیا۔ پھر دوسری مصروفیتوں کے سبب وہ اس طرف توجہ نہ کر سکے۔ شیخ محمد اکرام صاحب نے البتہ مفید کام کیا، لیکن اس میں دو نقص رہ گئے۔ پہلا یہ کہ انہوں نے اردو اور فارسی کلام ملا دیا،

حالانکہ اس کی ضرورت نہیں تھی۔ دونوں کی حیثیت مستقل ہے اور انہیں گڈمڈ کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ دوسرا یہ کہ متن کی تصحیح پر پوری توجہ نہیں کی گئی۔ اردو دنیا کو مولانا امتیاز علی خاں عرشی کا ممنون احسان ہونا چاہئے کہ برسوں کی ریاضت کے بعد انہوں نے یہ کام مکمل کر لیا، جس میں انہوں نے موضوع کے تمام گوشوں کو اُجاگر کر دیا ہے۔

سب سے پہلے ۱۲۰ صفحہ کا مبسوط دیباچہ ہے۔ اس میں انہوں نے حسب معمول پوری داد تحقیق دی ہے۔ پہلے مختصراً میرزا کے سوانح حیات، خود انہیں کی اُردو اور فارسی نثری تحریروں سے اقتباسات کی شکل میں دئے ہیں۔ پھر ان کی ریختہ گوئی کے دو دور قائم کئے ہیں۔ پہلا آغاز سخن گوئی (تقریباً ۱۸۰۷ع) سے لیکر ۲۵ برس کی عمر (یعنی ۱۸۲۲ع) تک اور دوسرا ۱۸۵۰ع سے ان کی وفات (۱۸۶۹ع) تک۔ درمیانی ۳۰ برس کے لگ بھگ ان کی توجہ بیشتر فارسی پر مبذول رہی، اگرچہ اس زمانے میں بھی وہ تفنن طبع کے لئے کبھی کبھی اُردو میں ضرور کہتے رہے۔ اور یہی صورت ریختہ گوئی کے دور ثانی میں بھی ہوئی۔ یعنی جب وہ ۱۸۵۰ع میں باضابطہ طور پر دربار بہادر شاہی سے وابستہ ہو گئے تو اگرچہ اس کے بعد انہوں نے زیادہ تر اُردو ہی میں لکھا، لیکن اس زمانے میں بھی وہ گاہے گاہے فارسی میں لکھتے رہے۔ تاہم بالعموم یہ بالکل صحیح ہے کہ ان کے اُردو اور فارسی گوئی کے دور کم و بیش صحت سے متعین کیے جا سکتے ہیں۔ آگے دیوان اُردو کی تدوین اور انتخاب کلام پر بحث کی گئی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تدوین کا کام پُر حال اکتوبر ۱۸۲۱ع سے قبل پورا ہو چکا تھا، جو دیوان کے نسخہ بھوپال (نسخہ حمیدہ) کی تاریخ کتابت ہے۔ اس سے پہلے کسی کا اس طرف خیال نہیں گیا، لیکن جناب عرشی صاحب کی یہ رائے بالکل ٹھیک معلوم ہوتی ہے کہ یہ نسخہ خود میرزا نے اپنے لئے صاف کروایا تھا اور مدتوں ان کے پاس رہا۔ اس میں، جیسا کہ سب کو معلوم ہے، ان کا وہ تمام ابتدائی مشکل کلام موجود ہے جسے سن سن کر ان کے بقول »جاہل ملول ہوتے« تھے، یا پھر »سخنوران کامل« ان سے »آسان کہنے کی فرمائش کرنے« تھے۔ ان اصحاب کے اصرار پر انہوں نے اسے بہ نظر اصلاح و تغیر و تبدل دیکھنا شروع کیا۔ اس کا پہلا نتیجہ غالباً وہ قلمی دیوان ہے، جو کسی زمانے میں مولانا محمود خان شیرانی مرحوم کے قبضے میں تھا اور اب ان کے ذخیرہ کتب کے ساتھ پنجاب یونیورسٹی

لائبریری لاہور میں محفوظ ہے۔ لیکن ابھی تک متداول دیوان وجود میں نہیں آیا تھا۔ یہ ان کے سفر کلکتہ (اگست ۱۸۲۶ع) سے پہلے کی بات ہے۔ اس تمام رطب و یابس میں سے جواہر تابدار کے انتخاب کا کام میرزا نے کلکتہ میں کیا۔ یہاں مولوی سراج الدین احمد نے ان سے فرمائش کی کہ میرے لئے اپنے اردو اور فارسی کلام کا انتخاب کر دیجیے۔ اس پر انہوں نے یہ دونوں انتخاب کئے۔ ان کے لیے خاص طور پر فارسی میں دیباچے اور خاتمے کی عبارتیں لکھیں اور اس مجموعے کا نام «گل رعنا» رکھا۔ میرے خیال میں اسی زمانے میں یعنی کلکتے کے قیام کے دوران میں (فروری ۱۸۲۸ع—نومبر ۱۸۲۹ع) اردو دیوان کا متداول نسخہ بھی تیار ہوا۔ آگے چل کر عرشی صاحب نے میرزا کے طرز سخن اور نظریۂ شعری سے متعلق مفصل گفتگو کی ہے اور اس کی شہادت میں خود میرزا کے اردو اور فارسی کلام سے متعدد اقتباس پیش کیے ہیں۔ اگرچہ ان جگہوں پر بیشتر میرزا نے اپنے فارسی مسلک سے بحث کی ہے، لیکن معمولی تبدیلی سے اس کا اطلاق آسانی سے ان کے اردو کلام پر بھی ہو سکتا ہے۔

یہ تمام امور صفحہ ۷۰ تک ختم ہوئے ہیں۔

یہاں سے انہوں نے «نسخۂ عرشی» کی ترتیب سے بحث کی ہے، جو ان کا اصلی موضوع سخن ہے۔ ان کی دیدہ ریزی اور ان کے کام کی وسعت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اس نسخہ کی ترتیب میں مندرجہ ذیل قلمی دواوین سے کام لیا ہے:

(۱) نسخۂ بھوپال (یعنی نسخۂ حمیدہ کی اصل) - (۱۸۲۱ع)

(۲) نسخۂ شیرانی (؟ ۱۸۲۶ع)

(۳) «گل رعنا» (مرتبہ ۱۸۲۸ - ۱۸۲۹ع)

(۴) نسخۂ رامپور قدیم (؟ ۱۸۳۳ع)

(۵) نسخۂ لاہور (؟ ۱۸۵۲ع) [میرے خیال میں یہ وہ نسخۂ دیوان ہے جو

نیر رخشاں نے اپنے لیے نواب فخرالدین محمد خاں خرد سے لکھوایا تھا اور ۱۸۵۷ع کے ہنگامے میں ان کے باقی کتابخانے کے ساتھ ضائع ہو گیا۔]

(۶) نسخۂ رامپور جدید (؟ ۱۸۵۷ع) -

(۷) انتخاب غالب موجودہ رضا لائبریری رامپور (۱۸۶۶ع)

یہ تو رہے قلمی نسخے۔ ان کے علاوہ انہوں نے دیوان کے پانچوں مطبوعہ

ایڈیشنوں کو بھی سامنے رکھا ہے جو میرزا کی زندگی میں شائع ہوئے تھے۔ (۱۸۴۱ع،

۱۸۴۷ء، ۱۸۶۱ء، ۱۸۶۲ء، ۱۸۶۳ء)۔ اور مطبوعہ نسخہ حمید یہ بھی جو دراصل نسخہ بھوپال پر مبنی ہے، ان کے پیش نظر رہا ہے۔ جیسا کہ لکھ چکا ہوں، ڈاکٹر سید عبداللطیف کا مرتبہ دیوان مطبع میں آگ لگ جانے سے ضائع ہو گیا تھا۔ اس حادثے سے پہلے اس کا جتنا حصہ چھپ چکا تھا (یعنی ص ۱۷ تا ۱۲۶) خوش قسمتی سے وہ بھی مرشی صاحب کو مل گیا، چنانچہ حسب ضرورت انہوں نے اس سے بھی کام لیا ہے۔ انہوں نے ان تمام ماخذوں پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی خصوصیات گنوانی ہیں اور ترتیب دیوان کے سلسلے میں اس کی اہمیت جتانی ہے۔ فرض پورے دیباچے کے مطالعے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس نسخہ کی تیاری میں کیا ہفتخوار طے کئے ہیں اور کتے صبر و استقلال سے اس کے لیے برسوں کام کیا ہے۔

دیباچے (ص ۱ - ۱۲۰) کے بعد نفس دیوان شروع ہوتا ہے۔ یہ تین حصوں پر مشتمل ہے :

(۱) «گنجینہ معانی» (ص ۱ - ۱۱۸)۔ اس حصے میں وہ ابتدائی کلام ہے جو نسخہ بھوپال اور نسخہ شیرانی میں تھا، لیکن میرزا نے متداول دیوان تیار کرتے وقت اسے نظری کر دیا۔

(۲) «نوائے سروش» (ص ۱۱۹ - ۲۵۸)۔ اس حصے میں متداول دیوان کا کلام ہے۔ اس کا متن رامپور کے اس مخطوطے پر مبنی ہے، جو خود میرزا نے ۱۸۵۷ء میں نواب ناظم فردوس میکان کی خدمت میں گزارا تھا (یعنی نسخہ رامپور جدید)۔

(۳) «یادگار نالہ» (ص ۲۵۹ - ۳۱۴)۔ اس میں وہ تمام کلام ہے جو اگرچہ دیوان کے کسی مطبوعہ نسخے میں نہیں ملتا، لیکن یا تو خود میرزا نے اسے الگ سے شائع کیا۔ مثلاً «قادر نامہ» یا اس کا کچھ حصہ خود ان کے خطوط میں ہے یا کسی دوسرے کی تصنیف میں ان سے منسوب ہے، یا میرزا کے غیر مطبوعہ کلام کے نام سے رسایل و جراید میں شائع ہوا ہے۔ میں نے سرسری طور پر شمار کیا تو یہاں مآخذ میں مجھے ۲۷ قلمی اور مطبوعہ کتابوں اور پانچ موقت الشیوع رسایل کے نام ملے۔

دیوان یہیں پر ختم ہو جاتا ہے، اس کے بعد تعلیقات ہیں۔

ص سے پہلے «شرح غالب» (ص ۳۱۵ - ۳۹۷)۔ اس میں انہوں نے مختلف اشعار سے متعلق خود غالب کی تشریح یا اس سے متعلق کوئی واقعہ «یادگار غالب» میں یا

کسی اور جگہ بیان ہوا ہے تو اسے درج کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ اگر ان کے علم میں خود میرزا کا یا کسی دوسرے فارسی یا اردو کے شاعر کا کوئی ہم مضمون شعر تھا، تو اسے لکھ دیا ہے۔ اس سے میرزا کے طرز فکر اور ان کے کلام کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔

پھر »اختلاف نسخ« کا باب ہے (ص ۳۹۸-۴۷۲) اور آخر میں »فہرست اشعار« (ص ۴۷۳-۴۸۴)۔ یہاں پر گویا دیوان کی ترتیب و تصحیح کا کام ختم ہو گیا۔

آخر میں تین اشاریے ہیں: (الف) اشخاص وغیرہ، (ب) مقامات وغیرہ، (ج) کتب و رسائل (ص ۴۸۵-۵۷۲) تین صفحے کے غلط نامے پر کتاب ختم ہو جاتی ہے۔

مندرجات کی اس فہرست سے آپ سرسری اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کام کس توجہ اور ہمہ گیری سے ہوا ہے، لیکن ترتیب کلام میں جو دقت نظر صرف کی گئی ہے اور اس پر حواشی کی تحریر میں جس تفصیل اور علمی وسعت سے کام لیا گیا ہے، اس کا علم صرف کتاب کے دیکھنے ہی سے ہو سکتا ہے۔

(۲)

مجھے جناب عرشی صاحب سے بعض جزوی اختلافات ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اظہار کردوں۔

(۱) ص ۳۴ - ۳۵ (دیباچہ) فرماتے ہیں:

»خواجہ حالی کے ارشاد کے مطابق میرزا صاحب نے حکیم احمد اللہ خاں بہادر کو کلکتے سے لکھکر بھیجا تھا :

»من و ایمان من کہ بگرد آوردن نثر پراگندہ نہ پرداختہ و خود را دریں کشمکش نینداخته ام۔ . . . سطرے چند کہ بدیباچگی
»دیوان ریختہ« کسوت حرف و رقم پوشیدہ و دود سودائی کہ بآرایش
سفینہ موسوم بہ »گل رعنا« از سویدا جوشیدہ است، ارمغان می فرستم
و از شرم تنک مایگی آب می گردم«۔

»میرزا صاحب ۴ شعبان ۱۲۴۳ھ (۱۹ فروری ۱۸۲۸ع) کو کلکتے پہنچے اور ۶ جمادی الثانیہ ۱۲۴۵ھ (۲۸ نومبر ۱۸۲۹ع) کو دہلی واپس آئے تھے۔ اس حساب سے دیباچے کو مذکورہ بالا تاریخوں سے پہلے اور کار انتخاب کو اس سے بوی قبل انجام کو پہنچ جانا چاہیے۔ لیکن مولانا نظامی بدایونی مرحوم کو دیوان غالب کا ایک ایسا غلطوہ ملا تھا، جس میں دیباچے کی تاریخ ۲۴ ذی قعدہ سنہ ۱۲۴۸ھ درج تھی۔

» لہذا خواجہ صاحب کے بیان کو نظری قرار دے کر تاریخ انتخاب دیوان کو مذکورہ بالا تاریخ سے کچھ پہلے ماننا پڑے گا « انتہی -
 دیباچے ہی کے دوسرے مقام (ص ۵۸) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ میرزا کے اس خط کو ۱۲۴۸ھ (۱۸۳۳ع) یعنی اس تاریخ سے بعد کا مانتے ہیں، جو مولانا نظامی مرحوم کے دریافت کردہ مخضوطے کے دیباچے کی تاریخ تھی -
 چونکہ اس خط سے دیوان متداول کے انتخاب اور ترتیب کا مسئلہ وابستہ ہے، اس لیے اس پر زرا تفصیل سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے - سب سے پہلے غالب کا پورا خط دیکھئے - لکھتے ہیں :

» درد مند نوازا نسیم ورود مشکین رقم نامہ غنچہ این راز را
 پردہ کشاے و شمیم این نوید را غالیہ ساء آمد کہ روزگار بکرزلک
 مد طول زمان فراق نقش بے اعتباری ہاے من از صفحہ خاطر احباب
 نستردہ و ترکناز صرصر بیداد جدائی خاکساری ہاے مرا از یاد عزیزان
 نبرده است -

» در معرض طلب نثر فروماندہ تر ازاں میزدان بے دستگاہ کہ ناگرفت
 مہمانے عزیزش از راہ در رسد و بیچارہ بسا بگرد سراپاے سرمایہ
 خویشتن بگرد، ناشورباے دود پختی و نان کشکینی فراز آرد - من و
 ایمان من ! کہ بگرد آوردن نثر پراگندہ نپرداختہ و خود را درین
 کشاکش نینداختہ ام - چہ پیداست کہ فروریختہ کلک این کس یا نقشے
 است نژد یا رقمی است فرہمند - در صورت اول چہ لازم است
 خود را بہ ہیچ فروختن و وبال نظارہ آئندگان بہ سلم خریدن، و در شق
 ثانی اندیشہ می سنجد کہ رفتگان چہ بردہ اند و گزشتگان چہ یافتہ
 کہ ما را آرزوے آن وایہ یتاب دارد - انصاف بالائے طاعت است -
 بدعوی گاہے کہ توانائی قلیل را بفرہیدگی فرہنگ مسلم داشتہ ولوائے
 نورالعین واقف بہ شیوائی شیوہ برافراشتہ باشند، با کہ باید گفت کہ
 نتائج طبع ما کجائی است و مارا چہ مایہ لذت درین جگر خانی است -

» سطرے چند کہ بدیباچگی دیوان ریختہ کسوت حرف و رقم پوشیدہ و دود سودائی کہ بآرایش سفینۂ موسوم با «گل رعنا» از سویدا جوشیدہ است، ارمغان می فرستم و از شرم تنک مایگی آب می گردم۔ والسلام۔»
خواجہ حالی مرحوم کے بیان کے مطابق میرزا نے یہ خط عمدۃالحکما احترام الدولہ حکیم احسن اللہ خاں کو کلکتے سے لکھا تھا۔ فرماتے ہیں: :-

» حکیم احسن اللہ خاں مرحوم نے مرزا سے جبکہ وہ کلکتے میں مقیم ہیں حواہش کی ہے کہ اگر آپ نے اپنی کچھ نثریں جمع کی ہوں، تو بھیج دیجیے۔ اس کے جواب میں مرزا لکھتے ہیں: (اور اس کے بعد یہ خط نقل کیا ہے)۔

اس کے برعکس جناب عرشی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ۱۸۳۳ع کے بعد لکھا گیا ہے لہذا حالی کا یہ خیال غلط ہے کہ یہ کلکتے سے لکھا گیا تھا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ میرزا نے اس خط کے ساتھ اپنے دیوان اردو کا دیباچہ عمدۃالحکما کو بھیجا تھا اور اس دیباچے کی تاریخ اس مخطوطے کے مطابق جو مولانا نظامی بدایونی مرحوم نے کسی جگہ دیکھا تھا، ۲۴ ذی قعدہ ۱۲۴۸ھ (۱۹ اپریل ۱۸۳۳ع) ہے، اس لیے لازم ہے کہ یہ اس کے بعد لکھا گیا ہو۔

غالب کے خط پر پھر ایک نظر ڈالیے۔

(الف) سب سے پہلی بات اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس زمانے میں احترام الدولہ حکیم احسن اللہ خاں نے ان سے نثریں طلب کی ہیں، میرزا دلی میں نہیں تھے بلکہ کہیں باہر گئے ہوئے تھے۔ اگر وہ دلی میں ہوتے تو حکیم صاحب کو خط لکھنے کی ضرورت ہی نہیں تھی، وہ آسانی سے ان سے ذاتی طور پر مل کر یہ مطالبہ کر سکتے تھے۔
(ب) دوسری بات یہ کہ انہیں دلی سے باہر گئے ہوئے بھی بہت دن ہو چکے تھے۔ اتنے کہ اگر اس عرصے میں ان کے دہلوی احباب خاموش رہتے تو انہیں گمان ہو سکتا تھا کہ وہ انہیں بھول گئے ہیں۔ اگر یہ مدت اتنی طویل نہیں تو میرزا کا یہ لکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔

» نسیم ورودِ مشکین رقم نامہ غنچۂ این راز را پردہ کشاے و شمیم
این نوید را غالیہ ساعے آمد کہ روزگار بکرلک مدّ طولِ زمان مراق

نقشو بے اعتباری ہائے من از صفحہ خاطر احباب نسلوہ و ترکاز

صرصر بیدادِ جدائی خاکساری ہائے مرا از یاد عزیزان نپردہ است

اگر یہ خط ۱۸۳۳ع سے بعد کے زمانے کا ہے، تو کیا بتایا جاسکتا ہے، کہ وہ کب دلی سے اتنی مدت کے لیے باہر گئے کہ اس پر »مد طول زمانِ فراق« اور »ترکاز صرصر بیدادِ جدائی« کا اطلاق ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ غیر حاضری کا یہ زمانہ خاصا طویل ہے؛ کیونکہ میرزا شکر کر رہے ہیں کہ الحمد للہ، باوجود کہ مجھے احباب سے بچھڑے اتنا لمبا زمانہ ہو گیا، وہ مجھے بھولے نہیں۔ بے شک ان کی زندگی کے درمیانی زمانے کے تفصیلی حالات ہمارے علم میں نہیں، لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ اگر اتنے »لمبے زمانے« کی غیر حاضری کلکتے کے سفر کے علاوہ اور کبھی پیش آئی ہوتی، تو کہیں نہ کہیں تو اس کا ذکر ہوتا۔

(ج) اس سلسلے میں ایک اور بات بھی غور طلب ہے۔ میرزا علی بخش خاں نے »پنج آہنگ« کے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں اکتوبر - نومبر ۱۸۳۵ع میں جے پور سے دلی آیا اور اس کے بعد میں نے میرزا کی فارسی نثریں جمع کرنے کا کام شروع کیا، بعض تحریریں پہلے سے ان کے اپنے پاس تھیں، کچھ انہوں نے اور احباب سے (جن میں، یقین ہے کہ بیشتر دلی کے رہنے والے ہونگے) مہیا کیں اور یوں ایک معقول مجموعہ مرتب کر لیا۔ گویا یہ کام ۱۸۳۵ع کے اواخر میں شروع ہو گیا تھا اور یقیناً میرزا کے سب دوستوں کو اس کا علم ہو گیا ہوگا کہ علی بخش خاں ان کی نثریں جمع کر رہے ہیں۔ اس صورت میں اس تاریخ سے بعد کسی شخص کا اور وہ بھی احترام الدولہ کے سے قریبی دوست کا—خود میرزا سے ان کی نثریں طلب کرنا حد درجہ بے محل ہوتا۔ پس اگر یہ خط اپریل ۱۸۳۳ع سے بعد کا ہے، تو پھر لامحالہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ اکتوبر - نومبر یا حد دسمبر ۱۸۳۵ع سے قبل کا ہے، کیونکہ اس کے بعد کوئی شخص ان سے یہ نثریں طلب نہیں کر سکتا تھا۔

کیا کوئی شخص بنا سکتا ہے کہ وہ اپریل ۱۸۳۳ع اور دسمبر ۱۸۳۵ع کے درمیانی زمانے میں کبھی کسی لمبی مدت کے لیے دلی سے باہر گئے تھے۔ (یہ بھی یاد رہے کہ خود اس وقفہ کی پوری مہماد بھی لے دے کے پونے دو برس ہے۔)

غرض ہر طرح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میرزا نے یہ خط احترام الدولہ حکیم احسن اللہ خاں کو کلکتے ہی سے لکھا تھا اور اس بارے میں حلی کی شہادت درست ہے۔

(د) اس خط سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ میرزا نے سفر کلکتہ کے دوران میں نہ صرف سفینہ «گل رعنا» مرتب کیا اور اس کے لیے فارسی میں دیباچے اور خاتمے کی عبارتیں قلم بند کیں، بلکہ جب تک وہ «دیوان ریختہ» کا دیباچہ بھی لکھ چکے تھے۔ اس سے منطقی نتیجہ یہی نکلتے گا کہ اگر دیباچہ لکھا جا چکا تھا، تو دیوان کا انتخاب بھی ہو چکا تھا۔ اور میرے نزدیک اس نتیجے کے تسلیم کر لینے میں کوئی اشکال بھی نہیں۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ انہوں نے کلکتے میں مولوی سراج الدین احمد کی فرمائش پر «گل رعنا» مرتب کیا۔ اس میں اردو کلام کا جو انتخاب ہے، اس سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ کلکتے میں ان کے پاس اپنے مردف دیوان کا نسخہ موجود تھا^۱۔ دوم یہ کہ انتخاب انہوں نے اس وقت نظر سے کیا تھا کہ بعد کو اس میں سے صرف ۲۰-۲۵ شعر نظری کرنا پڑے۔ لیکن اہم ترین بات یہ ہے کہ انہوں نے اس زمانے میں یقیناً پورا انتخاب کیا ہوگا، یعنی اپنے تمام اردو کلام کا نمائندہ انتخاب؛ کیونکہ جب وہ انتخاب کر رہے تھے، تو کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے صرف مولوی سراج الدین احمد ہی کی خواہش کو مدنظر رکھا اور صرف ۴۵۵ شعر^۲ («گل رعنا» کا اردو حصہ) ہی انتخاب کیے۔ ان کے دوسرے احباب بھی تو کتے زمانے سے ان سے آسان کہنے کی فرمائش کر رہے تھے۔ پس انہوں نے اسی موقع پر پہلے مکمل انتخاب کیا، مشکل اشعار ترک کر دیے اور آسان شعر لے لیے۔ یہ انتخاب کم و بیش یقیناً وہی رہا ہوگا جو رام پوری نسخہ قدیم (مکتوبہ ۱۸۳۳ع) کے مشتملات میں یعنی ۱۰۶۷ شعر اور چونکہ یہ انتخاب طویل تھا، انہوں نے اس میں سے صرف ۴۵۵ شعر «گل رعنا» میں شامل کر لیے۔ غرض ان کا مکمل انتخاب «دیوان ریختہ» کہلایا؛ اسی پر وہ دیباچہ لکھا گیا، جو انہوں نے حکیم احسن اللہ خاں پیادر کو بھیجا تھا۔ اگرچہ اس کا بھی کچھ یقین نہیں، لیکن گمان غالب یہی ہے کہ یہ وہی دیباچہ تھا، جو اب دیوان اردو کے آغاز میں ملتا ہے۔

۱۔ اور یہ نسخہ یقیناً اس کے علاوہ ہوگا جو شیرانی مرحوم کے ذخیرے میں ہے، کیونکہ وہ تو اس شخص کے پاس تھا، جسے وہ سفر کی مختلف منازل سے غزلیں بھیجتے رہے تھے اور جو انہی اس خطوط کے حاشیے میں دوج کرتا رہا۔ راجہ اہلم، لیکن میرا گمان یہ ہے کہ یہ شخص نیز رخشاں یا حسین مرزا تھے۔ غالباً نیز رخشاں اور نسخہ شیرانی ہی اسی دیوان میں سے کسی ایک کی ملکیت رہا ہوگا۔ میرزا کا کلکتہ والا نسخہ در اصل اسی نسخہ شیرانی کا میوہ تھا۔

۲۔ جناب مرثی صاحب نے «گل رعنا» کے اردو اشعار کی تعداد ۴۵۴ تحریر فرمائی ہے (دیباچہ ص ۲۱ نیز ۸۲) صحیح ۴۵۵ ہے۔ ص ۸۲ پر د ی، کی ردیف میں ۱۹۲ شعر لکھے ہیں، صحیح ۱۹۴ ہیں۔ اسی سے گنتے میں ایک شعر گن گئی رہ گئی۔

اب رہی یہ بات کہ مولانا نظامی بدایونی مرحوم کی نظر سے کوئی ایسا مخطوطہ گزرا تھا، جس میں اس دیباچے کے آخر میں تاریخ ۲۴ ذی قعدہ ۱۲۴۸ھ درج تھی، تو اگرچہ ہمیں آج تک یہ نسخہ کسی کتابخانے میں دستیاب نہیں ہوا، جس سے ان کے بیان کی تصدیق ہوتی۔ لیکن کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ ہم ان پر شک ہی کریں۔ انہوں نے ضرور اسے کسی جگہ دیکھا ہوگا اور شاید کسی نہ کسی دن یہ نسخہ منظر عام پر آجائے۔ لیکن اس سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ دیباچہ میرزا نے اول مرتبہ اسی تاریخ کو لکھا تھا؟ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ جب بعد کو انہوں نے یہ منتخب دیوان، اضافوں کے ساتھ، لکھنے کے لئے گائب کے حوالے کیا، تو اس کے ساتھ وہی دیباچہ، جو وہ کلکتے کے زمانہ قیام میں لکھ چکے تھے، شروع میں شامل کر دیا (بشرطیکہ یہ دیباچہ وہی کلکتے والا دیباچہ ہو) اور اس وقت یہ تاریخ اضافہ کر دی۔ یہ محض تاویل ہے، ورنہ جب تک نظامی مرحوم والا مخطوطہ دیکھا نہ جائے، حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے۔

یہاں ضمنی طور پر ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے۔ جناب شیخ محمد اکرام صاحب نے جب اپنے مرتبہ دیوان کے آغاز میں دیباچے کے اختتام پر یہ تاریخ درج کی، تو ساتھ ہی فرمایا کہ انہوں نے یہ کتابخانہ رضائیہ، رامپور کے کسی قلمی نسخے میں دیکھی تھی۔ مولانا عرشی مدظلہ لکھتے ہیں (ص ۳۲۱) کہ رامپور کے کسی قلمی نسخے میں یہ تاریخ نہیں ملتی۔ ظاہر ہے کہ جناب شیخ صاحب موصوف کو یاد نہیں رہا کہ انہوں نے یہ تاریخ کہاں دیکھی تھی۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ انہوں نے نظامی مرحوم کی تحریر پر اعتماد کر کے یہ تاریخ اپنے ہاں سے لے لی اور خیال کیا کہ مرحوم نے اسے رامپور ہی کے کسی مخطوطے میں دیکھا ہوگا؟ موصوف کو چاہئے کہ یہ مسئلہ صاف کر دیں۔

غرض میرزا کے اس خط سے، جو انہوں نے احترام الدولہ کو لکھا تھا، ظاہر ہے کہ اردو دیوان کا دیباچہ کلکتے میں لکھا گیا تھا اور اس سے بجا طور پر یہ مستنبط ہوتا ہے کہ دیوان متداول بھی (کم از کم اپنی ابتدائی شکل میں) اسی زمانے میں مرتب ہوا تھا۔ گویا اس کا زمانہ ۱۸۲۸ - ۱۸۲۹ء ہے۔

(۲) اردو دیوان کے جو ایڈیشن میرزا غالب کی زندگی میں شائع ہوئے، ان میں تیسرا وہ ہے، جو مطبع احمدی، دلی میں ۱۸۶۱ء میں چھپا تھا۔ میرزا اس سے پہلے رامپور کے نسخہ دیوان (جدید) کی نقل منشی شیو ٹرائن کو بھیج چکے تھے۔ لیکن جب ان کے مطبع (آگرہ) میں اس کے چھپنے میں تاخیر ہوئی، تو انہوں نے دلی میں

اس کے چھپنے کی اجازت دے دی۔ اس سلسلے میں مولانا عرشی صاحب فرماتے ہیں (دیباچہ، ص ۱۰۱-۱۰۲):

» کسی وجہ سے شیو نراین نے اس کی طباعت میں تاخیر کی۔
میرزا صاحب نے محمد حسین خاں تحصیل کو اس کے چھاپنے کی اجازت
دے دی۔ غالباً یہ مسئلہ نیر کی سفارش پر طے ہوا اور انھوں نے
اپنا مسودہ جس کی تکمیل نسخہ رام پور سے جا چکی تھی، عطا کیا۔ ورنہ
میرزا صاحب کو اُن کے مطبع میں دیوان چھپوانے کی خواہش نہ تھی،
جیسا کہ خود انھوں نے اس نسخے کے خاتمہ طبع میں لکھا ہے۔ «

میرے خیال میں یہ ایڈیشن نواب ضیاء الدین خاں کے نسخے سے نہیں چھپا تھا۔
اگر نیر و خشاں کے پاس دیوان کا کوئی نسخہ تھا اور وہ رام پوری نسخے کی نقل محض
اس لیے چاہتے تھے کہ اس سے مقابلہ کر کے اپنے نسخے کی تکمیل کر لیں، تو اس کی
آسان ترکیب یہ تھی کہ وہ اپنا قلمی نسخہ غالب کو دے دیتے کہ رام پور کے نسخے سے
اس کا مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے گا کہ اس میں کیا نقص ہے، نہ یہ کہ اس نسخے کی
پوری نقل منگوائے۔ ظاہر ہے کہ آخری صورت زیادہ محنت طلب اور بہت -، تک
غیر ضروری تھی۔ میں کسی دوسری جگہ اپنا خیال ظاہر کر چکا ہوں کہ مطبع احمدی کی
اصل غالباً ناظر حسین میرزا کا قلمی نسخہ تھا۔ بہر حال مجھے اس پر اصرار نہیں، ممکن ہے
یہ نہ ہو اور کوئی دوسرا نسخہ استعمال کیا گیا ہو۔

جناب عرشی صاحب نے لکھا ہے » میرزا صاحب کو اُن کے مطبع (یعنی احمدی)
میں دیوان چھپوانے کی خواہش نہیں تھی، جیسا کہ انھوں نے اس نسخے کے خاتمہ طبع
میں لکھا ہے۔ «

خاتمہ طبع کی مشارک، الیہ عبارت یہ ہے :

» داد کا طالب، غالب گزارش کرتا ہے کہ دیوان اردو تیسری بار چھپا گیا
ہے مخلص و داد آئین، میر قمر الدین کی کار فرمائی، اور خان صاحب الطاف
نشان محمد حسین خان کی دانائی، مقتضی اس کی ہوئی کہ دس جزو کا
رستلہ سلامیے پانچ جزو میں منطبع ہوا۔ اگرچہ یہ انطباع میری خواہش
سے نہیں ہوا، لیکن ہر کاپی میری نظر سے گذرتی رہی ہے۔ الخ «

مولانا عرشی صاحب نے قلم » اگرچہ یہ انطباع میری خواہش سے نہیں ہوا «

سے یہ نتیجہ نکالا کہ میرزا کو اس مطبع میں دیوان کا چھاپا جانا ہی سرے سے منظور نہیں تھا (اور انہوں نے غالباً نیر کے اصرار پر اس کا وہاں چھپنا منظور کیا) میرے خیال میں یہ استنباط درست نہیں۔ میرزا کا مدعا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہتمم مطبع "میر قمرالدین کی کارفرمائی" اور صاحب مطبع "محمد حسین خان کی دانائی" سے "دس جزو کا رسالہ ساڑھے پانچ جزو میں منطبع ہوا"۔ یہ بات میری خواہش کے خلاف ہوئی۔ اس ایڈیشن میں کل ۸۸ صفحات ہیں۔ کتاب ۲۵ سطری مسطر پر بہت گنجان لکھی گئی ہے۔ ناشر نے یہ سب کچھ اپنی بچت کے لئے کیا۔ اس سے اس کا مقصد تو پورا ہو گیا، لیکن کتاب کا ظاہری حسن بھی غارت ہو گیا۔ میرزا چاہتے تو ہے کہ کتاب اس سے بہتر، چھدری اور خوبصورت ہو، مسطر اتنا گنجان نہ ہو، تاکہ کتاب کا حجم بڑھ جائے۔ لیکن یہ نہ ہو سکا، چنانچہ جو کتاب دس جزو میں چھپنا چاہیے تھی وہ ایک کی "کار فرمائی" اور دوسرے کی "دانائی" کے باعث سکڑ کر ساڑھے پانچ جزو کی رہ گئی۔ اس طور کا "انطباع میری خواہش سے نہیں ہوا۔

(۳) دیوان کے حصہ دوم کا نام "نوائے سروش" ہے۔ اس میں متداول دیوان تاریخی ترتیب سے درج کیا گیا ہے۔ مولانا عرشی صاحب نے اس کے متن کی بنیاد اس قلمی نسخہ پر رکھی ہے، جو خود میرزا نے بڑے اہتمام سے لکھوا کے فردوس مکان نواب یوسف علی خان ناظم کی خدمت میں شاید مئی ۱۸۵۷ء میں بھیجا تھا اور اب رضا لائبریری رام پور میں موجود ہے۔ اس سے متعلق وہ تحریر فرماتے ہیں کہ "دیوان کا یہ آخری مستند ایڈیشن ہے" (دیباچہ، ص ۷۳)، اس لیے اسے بطور متن استعمال کیا گیا ہے۔

پرائی کتابوں کے مرتب کرنے کے چند مسلمہ اصول ہیں:

(۱) اگر کسی غیر مطبوعہ قلمی کتاب کا مرتب کرنا منظور ہے، تو تلاش کی جائے گی کہ خود مصنف کے ہاتھ کا یعنی اس کا دستخطی نسخہ دستیاب ہو جائے۔ اگر خوش قسمتی سے ایسا نسخہ مل جائے، تو یہی متن ہوگا۔ اگر حسن اتفاق سے متعدد دستخطی نسخے مل جائیں تو اس نسخے کو ترجیح دی جائے گی، جو مصنف نے سب سے آخر میں لکھا یا دیکھا تھا۔ اس کے علاوہ تمام نسخے اختلافات کی ذیل میں آئیں گے۔

(۲) اگر دستخطی نسخہ نہ مل سکے، تو اقدم قلمی نسخہ جو مصنف کے زمانے سے قریب ترین ہو، متن قرار پائے گا۔

(۳) اگر کتاب مطبوعہ ہے، تو مصنف کی زندگی کے آخری ایڈیشن کو بطور

متن استعمال کیا جائے گا، بشرطیکہ اس بات کا یقین ہو کہ مصنف نے اس کا مسودہ دیکھا تھا، اور باقی تمام نسخے اختلافات کے لئے کام آئیں گے۔

یہ بڑا وسیع فن ہے اور آگے اس کی بہت فروع اور تفصیلات ہیں، لیکن بنیادی اصول یہی ہیں۔ یہ علمی دنیا میں معروف ہیں اور سب جگہ انہیں پر عمل ہو رہا ہے۔ جناب عرشی صاحب نے اس سے انحراف کیا ہے اور جو وجہ انہوں نے پیش کی ہے، وہ بھی درست نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ۱۸۵۷ع کا قلمی نسخہ »دیوان کا آخری مستند ایڈیشن« ہے۔ اس مخطوطے کے بعد دیوان کے تین ایڈیشن طبع اور شائع ہوئے۔ ان میں سے تیسرا ایڈیشن (۱۸۶۳ع) چونکہ اسی ۱۸۵۷ع کے مخطوطے پر مبنی ہے، اس لیے وہ قابل توجہ نہیں۔ دوسرے دونوں ایڈیشن (۱۸۶۱ع نیز ۱۸۶۲ع) خود غالب کے دیکھے ہوئے ہیں۔ ان کے متن میں بھی ۱۸۵۷ع کے مخطوطے کے متن سے اختلاف ہے اور شعروں کی تعداد میں بھی۔ اس صورت میں اصولاً ۱۸۶۲ع کے مطبوعہ ایڈیشن کو متن کی جگہ ملنا چاہیے تو اور بقیہ تمام قلمی اور مطبوعہ نسخے اختلاف متن کے لیے استعمال ہونا چاہیے تھے۔

(۴) »یادگار نالہ« ص ۳۶۵۔ قطعہ۔ (۱۳)

پور وہ فرزند احمد کو ملا رحمت باری کا جو گنجینہ ہے
سال تاریخ ولادت یوں کہا راحت جاں ہے، سرور سینہ ہے

یہ قطعہ چودھری عبدالغفور سرور نے سید فرزند احمد صفیر بلگرامی کے صاحبزادے نور احمد (گرامی) کی ولادت پر لکھا تھا اور ان کے کچھ دوسرے کلام کے ساتھ اس کا عکس بھی ماہنامہ »آج کل« کی فروری ۱۹۵۵ع کی اشاعت میں چھپا تھا۔ مولانا عرشی صاحب نے اسے ڈاکٹر مختار الدین احمد کی سند سے کلام غالب قرار دیا ہے، اور لکھا ہے جناب ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں، یہ قطعہ بخط غالب ہے (ص ۳۷۵)۔ ڈاکٹر صاحب موصوف کو غلط فہمی ہوئی۔ یہ بھی سرور ہی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور سرور ہی کا کلام ہے نہ کہ غالب کا۔

(۵) »یادگار نالہ« میں سولہ غزلیں جناب عبدالباری آسی الدنی مرحوم کی »مکمل شرح دیوان غالب« سے نقل کی گئی ہیں۔ ان سے متعلق عرشی صاحب مدظلہ، »شرح غالب« (ص ۳۸۵-۳۸۶) میں تحریر فرماتے ہیں:

»یہ کامل و ناقص غزلیں انہیں (آسی کو) ایک یاض علو کہ ڈاکٹر عظمیٰ الہی ملوٹوی میں دستیاب ہوئی تھیں۔۔۔ خود آسی صاحب کے پاس منشی عبدالغفار اختر الدنی

کی ایک بیاض محفوظ تھی۔ اسی مرحوم نے ان دونوں بیاضوں کو مستند مان کر سارے کلام کو غالب کا تسلیم کر لیا ہے۔ مولانا نیاز فتحپوری اور جناب مجنوں گورکھپوری بھی انہیں غالب ہی کا حاتمے ہیں اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ان کا رنگ وہی غالب کا مشہور و مسلم رنگ ہے۔

»چونکہ ان دونوں بیاضوں میں معروف کی مشہور غزل :
 یا مجھے شبنم گریاں ہی بنایا ہوتا ورنہ یارب! گل خنداں ہی بنایا ہوتا
 اور حافظ عبدالرحیم حقیر عظیم آبادی کی غزل :
 بتائیں، ہم تمہارے عارض و کاکل کو کیا سمجھے
 اسے ہم سانپ سمجھے، اور اسے من سانپ کا سمجھے

غالب کے نام سے مندرج ہیں، نیز پہلی بیاض کا مرتب مجہول ہے،
 اور رنگ کلام کو شہادت میں پیش کرنا بے حد خطرناک ہے، اس
 لیے میں اس کلام کو غالب کے یقینی کلام کا درجہ اس وقت تک
 نہیں دے سکتا، جب تک کوئی اور مستند شہادت سامنے نہ آجائے۔»

مولانا ہرشی نے اس مسئلے میں جو محتاط رویہ اختیار کیا ہے، وہ قابل داد
 اور ان کی فراست پر دال ہے۔ میں اس سلسلے میں ایک واقعہ بیان کرنا چاہتا ہوں۔ ۱۹۳۶ع
 کی بات ہے، میں اس زمانے میں دلی میں تھا۔ جناب جلیل قدوائی صاحب ان دنوں مرکزی
 حکومت ہند کے محکمۂ اطلاعات عامہ میں ملازم تھے۔ بیوی میری ان سے ملاقات ہوئی
 اور بتدریج ہمارے تعلقات بہت گہرے ہو گئے۔ اسی مرحوم نے اس سے تھوڑی مدت
 ہی پہلے یہ کلام غالب کے نام سے شائع کیا تھا۔ ایک دن جلیل صاحب اور میں بیٹھے
 گپ کر رہے تھے کہ اس کلام کا ذکر آگیا۔ تو انہوں نے فرمایا (روایت بلغمی) : یہ
 کلام غالب کا نہیں، بلکہ اسی کا ہے۔ اس سے متعلق ایک مرتبہ میری گفتگو خود اسی سے
 ہوئی تھی۔ انہوں نے مجھ سے کہا تھا : کون غالب ! میں نے خود یہ غزلیں کہہ کے غالب
 سے منسوب کردی ہیں۔ غالب کے رنگ میں کہنا کیا مشکل ہے۔

جلیل فقہ راوی ہیں۔ فضلہ تعالیٰ وہ زندہ سلامت موجود ہیں۔ میں چاہتا
 ہوں کہ وہ اس روایت کی تصدیق کریں۔

(۶) اسی حصے ”بادگار نالہ“ میں دو چیزیں ”دیوان غالب“۔ طاہر ایڈیشن

سے نقل ہوئی ہیں۔ ایک قصیدہ ہے :

کرنا ہے جرح روزِ ہمد گونہ احترام فرماں رواے کشور پنجاب کو سلام
(ص ۲۸۲ - ۲۸۳)

اور ایک غزل :

آپ نے منی الضر کہا ہے تو سہی یہ بھی اے حضرت ایوب گلاہے تو سہی
(ص ۳۱۰ - ۳۱۱)

اگر مولانا مرثی چاہتے، تو ان دونوں کے لیے دوسرے ماخذ بھی درج کیے جاسکتے تھے۔ مثلاً قصیدہ ”الہلال“ ۱۷ جون ۱۹۱۴ع کے شمارے میں شائع ہوا تھا اور غزل ماہنامہ ”آج کل“ - جون ۱۹۴۳ع میں چھپی تھی۔ لیکن انہوں نے ”طاہر ایڈیشن“ کو غالباً اس لیے ترجیح دی کہ یہ اقدم ماخذ تھا۔

دیوان کا طاہر ایڈیشن بظاہر اس قلمی نسخے سے شائع ہوا ہے، جو ناظر حسین میرزا کے پاس تھا اور جس کا ذکر منشی میس پرشاد مرحوم نے اپنے ایک مضمون میں کیا ہے (”زمانہ“ کانپور - جنوری ۱۹۴۰ع)۔ ناظر حسین میرزا اور محمد حسین آزاد کے خاندانوں میں نسبتی تعلق ہے یعنی حسین میرزا کی نواسی، مولانا آزاد مرحوم کے صاحبزادے آغا محمد ابراہیم کے عقد نکاح میں تھیں۔ آغا محمد طاہر انہیں کے بیٹے تھے۔ اس طرح یہ نسخہ اس خاندان میں پہنچا۔

میں نے جب طاہر ایڈیشن دیکھا، تو سب سے پہلی بات جو میری نظر میں کھنکی، وہ اس کا رسم الخط ہے۔ یہ بالکل وہی ہے، جو آج کل کے عام مطبوعہ نسخوں میں ملتا ہے۔ اس کے علاوہ متن میں بھی کوئی نمایاں فرق نہیں۔ اس سے مجھے کچھ شبہ ہوا۔ چنانچہ ملنے پر میں نے آغا محمد طاہر مرحوم سے پوچھا، کہ یہ کیا بات ہے۔ انہوں نے فرمایا، ہاں میں نے آج کل کے پڑھنے والوں کی سہولیت کے لیے رسم الخط بدل دیا تھا۔ میں نے ان سے درخواست کی کہ اگر ہو سکے، تو اصلی قلمی نسخہ دکھائیے۔ اس پر انہوں نے بتایا کہ مخطوطہ تو خاندان کے دوسرے افراد کے پاس کراچی میں ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ اب کے جب کراچی جاؤں گا، تو آپ کے لیے اس کا عکس تیار کروا کے لے آؤں گا، خدا کی شان، اس کا انہیں موقع نہ ملا اور کراچی کی جگہ آخرت کا سفر پیش آگیا ”اُذْکُرُوا أَمْرَاتِكُمْ بِالْخَيْرِ“ کے حکم کی موجودگی میں جی نہیں چاہتا کہ شبہ کروں۔ لیکن یونہی گمان گذرتا ہے کہ یہ قصیدہ اور غزل شاید اصلی مخطوطے میں نہیں اور یہ دونوں کسی دوسروں جگہ سے لے کر مطبوعہ طاہر ایڈیشن میں شامل کیے گئے ہوں۔ خدا

کرے، میرا گمان غلط ہو۔ کیا ہی اچھا ہو، اگر کوئی ذمہ دار صاحب اصلی مخطوطے کو دیکھ کر اس سے متعلق ایک مفصل تعارفی مضمون شائع کر دیں۔ یہ بہت بڑی علمی خدمت ہوگی۔ (۷) ”یادگار نالہ“ ص ۳۰۲ پر غزل ہے، جس کا مطلع ہے :

بہولے سے کاش وہ ادھر آئیں، تو شام ہو کیا لطف ہو، جو ابلق دوراں بھی رام ہو اور مقطع ہے :

پیرانہ سال غالب سے کش کرے گا کیا بھوپال میں مزید جو دو دن قیام ہو چونکہ جناب عرشی صاحب کی طرح میں بھی اس غزل کو اپنے مرتبہ دیوان میں شامل کرنے کا گنہگار ہو چکا ہوں، اس لیے اس سے متعلق چند لفظ لکھ دینا بے محل نہیں ہوگا۔ یہ غزل سب سے پہلے دلی کے رسالے ”دین و دنیا“ میں چھپی تھی۔ لاہور کے مشہور رسالے ”ہمایوں“ (مرحوم) میں ہم عصر رسائل کے اہم اقتباس بھی شائع ہوا کرتے تھے۔ ”ہمایوں“ نے اسے وہاں سے اپنی اپریل ۱۹۳۹ع (ص ۲۱۶) کی اشاعت میں نقل کیا۔ اس کے شروع میں یہ تمہید تھی :

فصیح الملک، خدائے سخن، نواب میرزا اسد اللہ خاں غالب کی ایک غیر مطبوعہ غزل، وہ متبرک روحانی تحفہ، جو اب تک میرزا غالب کے کسی دیوان یا ضمیمہ میں شامل نہیں ہوا، اور جو امیرالامرا نواب یار محمد خاں صاحب مرحوم کے کتب خانہ قدیم سے بذریعہ خاص حاصل کر کے ”دین و دنیا“ میں شائع کیا جا رہا ہے۔ جوہر قریشی۔

میں نے اسے ”دین و دنیا“ میں نہیں دیکھا تھا۔ یہ پہلی مرتبہ میری نظر سے ”ہمایوں“ ہی میں گزری۔ نواب یار محمد خاں کی شخصیت معروف تھی۔ اور غالب سے ان کے اور ان کے خاندان کے تعلقات بھی مخفی نہیں تھے۔ خود ان کا تخلص شوکت تھا اور وہ غالب کے شاگرد تھے۔ دیوان غالب کا وہ مخطوطہ، جو بعد کو نسخہ حمید یہ کے عنوان سے شائع ہوا، انہیں کے والد میاں فوجدار محمد خاں کے کتابخانے سے دستیاب ہوا تھا۔ ان شہادتوں کی موجودگی میں بظاہر شبہ کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوئی، اس لیے میں نے اس غزل کو غالب ہی کا کلام خیال کیا۔ دیوان میں تو میں نے اسے ۱۹۵۷ع میں شامل کیا، اس کے مقطع کو میں نے ”ذکر غالب“ کے دوسرے ایڈیشن ۱۹۵۰ع میں استعمال کیا تھا (اور یہی صورت تیسرے ایڈیشن ۱۹۵۵ع میں بھی ہے)۔

جب میرا مرتبہ دیوان ۱۹۵۷ء میں شائع ہوا، تو جناب ڈاکٹر گیان چند صاحب نے مجھے بھوپال سے تحریر فرمایا کہ یہ غزل کہاں سے لی گئی ہے، غالب کا بھوپال میں آنا کہیں سے ثابت نہیں (ان کا اصلی خط اس وقت میرے سامنے نہیں)۔ اب مجھے ٹھیک سے یاد نہیں کہ میر نے کیا جواب دیا اور یہ خط و کتابت بھی دو تین خطوں سے آگے نہیں بڑھی۔ بہر حال میں نے اس غزل سے متعلق تحقیق کرنا ضروری خیال کیا اور ایک دوست کو بھوپال لکھا کہ جوہر قریشی کا پتا لگائیں اور نواب یار محمد خاں کے کتابخانے کا کھوج نکالیں کہ یہ اب کہاں ہے اور دیکھیں کہ اس کی کونسی کتاب میں یہ غزل ملی تھی۔

انہوں نے جناب جوہر قریشی سے متعلق جو کچھ لکھا، وہ تو غیر متعلق ہے۔ البتہ جستجو کے بعد اطلاع دی کہ جناب ابوالرشاد مولوی محمد ابراہیم خلیل صاحب جو سابق میں نارمل لیچرز ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ، بھوپال میں اردو، فارسی اور عربی کے شعبہ کے صدر مدرس تھے، فرماتے ہیں کہ میں نے یہ غزل »اپریل فول« کے طور پر لکھی تھی اور اسی زمانے میں اسکول کے پرچے »گوہر تعلیم« کے اپریل ۱۹۳۷ء کے شمارے میں یہ شائع بھی ہوئی تھی۔ اس کے بعد میری درخواست پر مولوی صاحب موصوف نے پوری روداد لکھ کے مجھے بھیج دی۔

میں نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ اس کی اطلاع مولانا عرشی صاحب کو دی، کیونکہ مجھے خیال ہوا کہ وہ بھی اسے اپنے دیوان میں شامل کر لیں گے۔ لیکن میرا خط ملنے سے پہلے دیوان کا یہ حصہ چھپ چکا تھا۔ بہر حال انہوں نے »غلط نامہ« میں اس کی تصحیح کر دی۔ پچھلے دنوں دہلی یونیورسٹی کے شعبہ اردو کی طرف سے »اردوے معلیٰ« کا پہلا شمارہ شائع ہوا، تو اس کے لیے ڈاکٹر گیان چند صاحب نے »غالب اور بھوپال« کے عنوان سے ایک مختصر مضمون قلم بند فرمایا۔ اس میں انہوں نے پہلے میرے مرتبہ دیوان اور اس میں اس غزل کی شمولیت کا ذکر کیا ہے۔ مجھے ان کے لب و لہجہ سے شکایت نہیں۔ »لکم دینکم ولی دین«۔ لیکن دو سوال ضرور پوچھنا چاہتا ہوں :

(۱) اگر آپ »ہمایون« کے اپریل ۱۹۳۹ء کے شمارے میں اس غزل کو اس تمہید کے ساتھ جو صدر میں درج ہوئی ہے، دیکھتے، تو کیا کرنے؟ بلکہ کیا آپ نے »ہمایون« میں یہ غزل دیکھی تھی یا نہیں؟ اگر دیکھی تھی، تو آپ نے کیا کیا؟

(۲) اگر مولوی محمد ابراہیم خلیل مدظلہ کی کلرگزاری منظر علم پر نہ آتی (اور یہ بھی خود میری تلاش کا نتیجہ ہے) اور میں یا جناب عرشی صاحب اس غول کو شامل دیوان نہ کرتے، تو آپ ہمیں کوتاہی کا ذمہ دار گردانتے یا نہیں؟
ان کے اس مضمون میں دوسری بحث نسخۂ حمید بہ کے اصل مخطوطے سے متعلق ہے، اس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

(۸) «یارگارِ نالہ» ص ۲۱۰ پر مندرجہ ذیل شعر جناب مفتی انتظام اللہ شہابی کی سند سے درج ہوا ہے :

زر افشاں مانگ ہے اور سبز اس پر اک دوشالا ہے
غضب یہ ہے : پر طاؤس میں کالے کو پالا ہے

«شرح غالب» (ص ۲۹۳) میں جناب عرشی صاحب نے اس شعر سے متعلق صاحب موصوف کے دو مختلف مضمونوں کے اقتباس دئے ہیں۔ دونوں کا مضمون ایک ہی ہے کہ جب مہرزا غالب آخری مرتبہ آگرے گئے، تو وہاں محفل احباب میں ایک رنڈی صنم نامی کو زرق برق لباس میں ملبوس، سبز دوشالہ اوڑھے دیکھا، توفی البدیہہ یہ شعر پڑھا۔ مفتی صاحب موصوف نے خلاف معمول اس روایت کے لیے کوئی حوالہ نہیں دیا۔ بہر حال اگر وہ ایسا کرتے، جب بھی یہ قابل قبول نہ ہوتا۔ میں افسوس کے ساتھ یہ ظاہر کرنے پر مجبور ہوں کہ شاید بہت کم لوگوں کو اس کا علم ہے کہ مفتی صاحب روایتیں وضع کرنے میں بہت مشاق ہیں۔ وہ بالعموم کسی قلمی کتاب کا نام اختراع کر کے اس کی سند دے دیں گے، یا کسی معروف کتاب کے قلمی حاشیے کا ذکر کر دیں گے اور لکھ دیں گے کہ یہ کتاب مفتیان گوپامٹو کے کتابخانے میں ہے، یا ارکاٹ کے شاہی کتاب خانے کی زینت ہے، یا کسی اور جگہ ہے؛ حالانکہ اس کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ گوپامٹو میں خیر سے کوئی کتابخانہ ہے ہی نہیں، اور جن کتابوں سے متعلق انہوں نے بعض مضامین میں ارکاٹ کا نام لیا ہے، تحقیق سے وہ بھی غلط ثابت ہوا ہے۔ وہ پچھلے ۲۵ - ۳۰ برس سے اس جمل کے مرتکب ہو رہے ہیں اور بہت لوگ اس سے گمراہ ہوئے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ انہیں اس پر متنبہ کیا جائے؛ اور انکی کوئی روایت اس وقت تک تسلیم نہ کی جائے، جب تک یہ کسی دوسری مصدقہ شہادت سے درست ثابت نہ ہو۔ فی الحال اتنے اشارے ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔

میں اس شعر کو محض مفتی صاحب کی سند پر غالب کا تسلیم کرنے سے انکاری ہوں۔

(۹) » یاد گار نالہ « کے ص ۳۱۰ ہی پر شعر ہے :
 بجا ہے ، شیریں اگر چھوڑ دلی حج کو چلی مثل ہے نو سو چوہے کھا کے یلی حج کو چلی
 یہ شعر » لطایف غالب « مولفہ حکیم محمد حسن میرٹھی کے حوالے سے درج
 ہوا ہے ۔ حکیم صاحب فرمانے ہیں :

» دلی میں شیریں ایک رنڈی بڑی نامی تھی ۔ جب وہ حج کو چلی ،
 تو میرزا صاحب نے (یہ شعر) کہا « ۔

ممکن ہے ، شیریں اتنی ہی بڑی نامی رنڈی رہی ہو ، لیکن یقیناً یہ شعر غالب
 کا نہیں ۔ » آب حیات « (ص ۶۴۶) میں یہ عبد اللہ خاں اوج کے نام سے درج ہے اور
 غالباً ہے بھی انہیں کا ۔

(۱۰) میرزا صاحب خواجہ غوث یخبر کو ایک خط میں لکھتے ہیں :
 » حضرت وہ شعر بنگالی زبان کا جو ۱۸۲۹ ع میں ضیافت طبع احباب کے واسطے
 کلکتہ سے ارمان لایا ہوں ، صحیح یوں ہے :
 تم کہتے تھے ، رات میں آئیں گے ، سو آنے نہیں
 قبلہ ! بندہ رات بھر اس غم سے کچھ کھائے نہیں «

یہ شعر نسخہ عرشی میں شامل نہیں ہوا ۔

(۱۱) میر مہدی مجروح کو لکھتے ہیں :

» میاں ! کس قصے میں پھنسا ہے ۔ فقہ پڑھ کر کیا کرے گا ؟ طب و

نجوم و ہیئت و منطق و فلسفہ پڑھ ، جو آدمی بنا چاہے :

خدا کے بعد نبی اور نبی کے بعد امام یہی ہے مذہب حق والسلام والا کرام « ۔
 عام طور پر یہ شعر اس طرح لکھا ملتا ہے ، جیسے تر ہی کا ٹکڑا ہے ۔ ظاہر
 ہے کہ یہ شعر ہے ۔ یہ بھی نسخہ عرشی میں نہیں ملتا اور شامل ہونا چاہئے ۔

لیکن ان چند معمولی باتوں سے جناب عرشی صاحب کے کام کی وقت اور عظمت
 میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ انہوں نے پچھلے ۲۰ - ۲۲ برس میں ہمیں متعدد کتابیں دی ہیں :
 مکاتیب غالب ، انتخاب غالب ، دستور فصاحت ، فرهنگ غالب وغیرہ ۔ جو
 کچھ بھی انہوں نے شائع کیا ہے ، اس میں تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے ۔

انہوں نے تحقیقی کام کا جو معیار قائم کیا ہے، کاش ہمارے
سے لکھنے والے اس کی تقلید کر سکیں -

(۳)

ڈاکٹر گیان چند صاحب نے اس مضمون میں جس کی طرف اوپر اشارہ ہو چکا ہے،
نسخہ حمیدہ کے اصلی قلمی نسخے سے متعلق ہوں اپنی » پوچھ گچھ کا نچوڑ « درج کیا ہے -
فرماتے ہیں :

» مفتی انوار الحق نے اس مخطوطے کو ایڈٹ کر کے ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری
کو دے دیا تھا۔ بجنوری نے اس پر اپنا معرکہ الآرا مقدمہ لکھا اور انتقال
کر گئے - ان کے انتقال کے بعد مفتی انوار الحق نے ڈاکٹر صاحب کے
یہاں سے مخطوطہ طلب کیا، لیکن اس کا کہیں بتا نہ چلا - اس کے
بجائے اس کی ایک خوش خط نقل ملی، جس کو شائع کر دیا گیا :
» چند ماہ ہوئے، میرے کالج کے شعبہ اردو کے ایک لکچرر،
نواب صاحب بھوپال سے ملے اور اس مخطوطے کے بارے میں دریافت
کیا۔ آپ نے جواب دیا کہ کہ سابق بیگم بھوپال (نواب سلطان جہاں بیگم)
نے جن کے عہد میں نسخہ حمیدہ شائع ہوا ہے، کئی بار اس مخطوطے
کو دیکھنے کی خواہش کی، لیکن وہ نہ دیکھ سکیں، کیونکہ اس وقت
نک وہ مفقود ہو چکا تھا -

» اس کے معنی یہ ہوئے کہ نسخہ حمیدہ کی اشاعت کے وقت اس
کا مخطوطہ ناپید تھا - مطبوعہ نسخے میں یہ بات ظاہر نہیں کی گئی،
ورنہ اس کی وقت باقی نہ رہتی -

» مفتی انوار الحق کی صاحبزادی ایم اے اردو میں ہمارے کالج میں
پڑھتی تھیں - انہوں نے اپنے گھر دریافت کر کے یہ بتایا کہ مخطوطہ
ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کے یہاں کم ہوا -

» کچھ عرصہ ہوا، پروفیسر سید احتشام حسین نے مجھے بتایا کہ انہوں نے
لکھنؤ میں نسخہ حمیدہ کا ایک پرانا مطبوعہ نسخہ خریدا - یہ نسخہ
مفتی انوار الحق کے صاحبزادے کی ملک رہ چکا تھا - ان صاحبزادے

تھے اس پر ایک نوٹ لکھا ہے کہ نسخہ کا مخطوطہ ڈاکٹر عبدالرحمن
بجنوری لیے گئے۔ ان کے انتقال پر نسخہ تو نہ ملا، لیکن یہ معلوم
ہوا کہ اصلی مخطوطہ مولوی عبدالحق لیے گئے تھے۔

» راقم الحروف نے مولوی عبدالحق کی خدمت میں سب لکھ کر بھیجا۔ وہ
اس کی صداقت سے قطعاً انکار کرتے ہیں۔ انہیں نسخے کا کوئی علم نہیں۔
» نسخہ حمیدیہ کے مخطوطے کا وجود ضرور تھا۔ سطور بالا میں جن
خلیل صاحب کا ذکر کیا گیا ہے، وہ مجھ سے فرماتے تھے کہ انہوں
نے یہ مخطوطہ دیکھا تھا۔ « اتھی۔

ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس مضمون میں اتنی تعداد میں اور ایسی معتبر شہادتیں
جمع کر دی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کچھ کہتے نہیں ہتی۔ اگر ان کے کالج کے
شعبہ اردو کے لکچرر اور پروفیسر سید احتشام حسین صاحب کو چوڑا ہوا دیا جائے، تو وہ
مفتی انوارالحق مرحوم، نواب صاحب بھوپال مرحوم، مفتی صاحب کی صاحبزادی، مفتی صاحب
کے صاحبزادے۔ یہ سب غیر ثقہ راوی نہیں ہوسکتے۔ ماننا پڑے گا کہ نہ صرف نسخہ
حمیدیہ، اصلی کتاب سے نہیں بلکہ کسی خوش خط نقل سے شائع ہوا تھا، بلکہ جب اس کی
اشاعت ہوئی تھی، تو اس کا اصلی مخطوطہ غائب ہو چکا تھا۔

سواء اتفاق سے نسخہ حمیدیہ پر تاریخ اشاعت کہیں درج نہیں۔ البتہ مجھے اس
کا یقین ہے کہ یہ ۱۹۲۴ء سے قبل شائع ہو چکا تھا کیونکہ میں نے اسے پہلی مرتبہ
اسی سال کی پہلی ماہی میں دیکھا تھا۔ نسخہ حمیدیہ کے ساتھ «سرنامہ» کے عنوان
سے مرحوم نواب محمد حمید اللہ خان بیادر والئی بھوپال کی جو تحریر شامل ہے، اس
میں وہ فرماتے ہیں:

» مجھے اپنی اس سعادت پر فخر ہے کہ شہنشاہ اقلیم سنخوری کے
عہد شباب کی نازک خیالی اور نکتہ سنجی کے یہ نقش اول جو سو برس
سے کتب خوں اور گوشہ ذہول میں پڑے تھے، آج میرے ذریعے
ملک میں رونما اور جلوہ پیرا ہوتے ہیں۔ «

اس عبارت میں اگر «سو برس» کے الفاظ بعض سخن گسترانہ نہیں، تو ان سے
یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید نسخہ حمیدیہ ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا ہو، کیونکہ مخطوطے کی
تاریخ کتابت ۱۸۲۱ء ہے۔

اگر یہ استدلال صحیح ہے، تو ڈاکٹر گیان چند صاحب کی تحقیق کے مطابق اصل مخطوطہ ۱۹۲۱ء سے پہلے ہی غائب ہو چکا تھا۔ اگر یہ درست نہیں، تو پھر حال ۱۹۲۳ء تک وہ ضرور گم ہو چکا تھا، کیونکہ میں نے یقیناً ۱۹۲۴ء کے آغاز میں مطبوعہ کتاب دیکھی تھی۔

اب ان بیانات کی موجودگی میں مولانا عرشی صاحب کی یہ تحریر ملاحظہ فرمائیں، جو انہوں نے نسخہ بھوپال کے وضاحت کے لیے لکھی ہے (ص ۷۵ - دیباچہ):

”دیوان غالب کے نسخوں میں سب سے پرانا اور اہم مخطوطہ یہی ہے۔ میں نے انجمن ترقی اردو (ہند) کے اجلاس ناگپور سے واپسی میں خاص اس نسخے کو دیکھنے کے لیے بھوپال میں دو دن قیام کیا تھا۔ اس مختصر مدت میں اس گوہر بے بہا کی حالت بوی دیکھی اور اصل سے مطبوعہ نقل کا مقابلہ بھی کیا۔ حالت یہاں بیان کرتا ہوں۔ الخ“۔

مولانا عرشی نے تصریح نہیں فرمائی کہ انجمن کا اجلاس ناگپور کس سال ہوا۔ لیکن یہ ۲۳ اکتوبر ۱۹۳۸ء کو جناب ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب کی صدارت میں ہوا تھا۔ گویا ان کی تحریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ نہ صرف اصل مخطوطہ، نسخہ ”حمیدیہ“ کے اشاعت کے بعد بھی بھوپال میں موجود تھا، بلکہ یہ ۱۹۳۸ء تک بھی موجود تھا، جب انہوں نے ”اصل سے مطبوعہ نقل کا مقابلہ“ کیا۔

بظاہر ڈاکٹر صاحب موصوف کی تحقیق کے غلط ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ انہوں نے اس معاملے کی تہ تک پہنچنے کے لئے جو سعی بلیغ صرف فرمائی ہے، وہ ان کی محولہ فوق تحریر سے عیاں ہے۔ میرے نزدیک وہ خود بھی ثقہ ہیں، اور ان کے سب گواہ بھی۔ لیکن جناب عرشی صاحب پر بھی شبہ وارد کرنا ممکن نہیں۔ اس صورت میں کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان دونوں بیانات کے صریح تضاد میں تعلق کیسے پیدا کیا جاسکتا ہے۔ البتہ ایک بات خیال میں آتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی محض شنید ہی شنید ہے اور مولانا عرشی کی دید۔ شاید ڈاکٹر صاحب اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنا مناسب خیال فرمائیں۔

اردو میں صحیح متون کی حیرت ناک حد تک کمی ہے، اس کے باوجود کہ یہ زبان پچھلی ربع صدی سے ہماری مختلف یونیورسٹیوں میں اعلیٰ درجوں میں پڑھائی جا رہی ہے اور اس میں تحقیقی کام بھی ہو رہا ہے، مجھے نہیں معلوم کہ کسی طالب علم کو محض

متن کی درستی اور اشاعت پر «ڈاکٹری» کی سند دی گئی ہو۔ بے شک کوئی آلہ دس شعرا کے دیوان سلیقے سے چھاپے گئے ہیں لیکن ان میں بھی متن کو صحیح طور پر متعین کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ میر اور سودا اور انشا کے کلیات اسی مرحوم نے مرتب کیے تھے۔ میرزا فرحت مرحوم نے نظیر اکبر آبادی اور یقین کے دیوان شائع کیے تھے۔ مومن اور فقاں اور ولی کے دیوان چھپے ہیں۔ ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے «نورس» کا نسخہ محنت سے مرتب کیا ہے۔ نظم میں کم و بیش اتنی ہی ہماری کائنات ہے۔

ثر میں بعض تذکرے ٹھیک سے مرتب کرنے پر توجہ کی گئی تھی۔ ان شائع شدہ تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صورتوں میں مختلف قلمی نسخے دیکھ کے متن کی تصحیح کی کوشش ضرور کی گئی تھی، اگرچہ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مثال میں «عقد ثریا»، کا مطبوعہ نسخہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ ترکی ابیک آدہ اور کتاب بھی ٹھیک سے چھاپی گئی ہے مثلاً «باغ و بہار» «نوطرزِ مرصع»، وغیرہ۔ لیکن یہ امر واقع ہے کہ یہ کام ابھی بالکل ابتدائی مرحلے میں ہے۔ اسے پوری سرگرمی اور محنت سے کرنے کی ضرورت ہے۔ کسی زبان کی تاریخ بھی درست اور مکمل طور پر نہیں لکھی جاسکتی، جب تک کہ اس کے متون کی، جو بنیادی مسالہ کا حکم رکھتے ہیں ٹھیک اشاعت نہ ہو۔ اشد ضرورت ہے کہ ہمارے تعلیمی اور نشری ادارے اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور کریں۔

Muslim University Publications

BROWNING'S POETRY	by O. P. Govil M.A., Ph.D.	Rs. 3-00
PERSIANISM IN SWINBURNE'S EARLY POETRY	by G. Singh M.A., Ph.D.	Rs. 3-00
EARLY VICTORIAN POETRY OF SOCIAL FERMENT	by A. Bose O. Phil (Oxon)	Rs. 5-00
BONNE'S IMAGERY	by Masoodul Hasan M.A. (Alig.)	Rs. 4-00
SMALL-SCALE AND COTTAGE INDUSTRIES AS A MEANS OF PROVIDING BETTER OPPORTUNITIES FOR LABOUR IN INDIA	by Q. H. Farooque	Rs. 5-00
MONETARY NEGOTIATIONS IN THE WORLD ECONOMIC CONFERENCE 1933	by Abdul Haseeb	Rs. 6-00
THE LIFE AND TIMES OF SHAIKH FARIDUDDIN GANJ-I-SHAKAR	by K. A. Nizami	Rs. 12-00
WAGHAT-I-ALAMGIRI OF AQIL KHAN RASI (PERSIAN TEXT) EDITED WITH ENGLISH TRANSLATION	by Maulvi Zafar Hasan	Rs. 6-00
THE SECRET HISTORY OF THE MONGOL DYNASTY	by Ket Kwet Sun, M.A., Ph.D. (Alig.)	Rs. 13-00
WITNESS NORTH AFRICA	by Nicolai A. Zideh	Rs. 5-00 or 7s. 6d.
POST-REVOLUTION PERSIAN VERSE	by Dr. Munibur Rahman	Rs. 5-00 or 7s. 6d.
MUSGAL RELATIONS WITH PERSIA AND CENTRAL ASIA	by Dr. Abdur Rahim	Rs. 7-50
EARLIES AND POLITICS AT THE MUSGAL COURT	by Dr. Satish Chandra	Rs. 20-00
KHATIR-UL-MANALIM OF HANIM QALANDER (PERSIAN TEXT WITH ENGLISH INTRODUCTION)	by K. A. Nizami	Rs. 20-00
MEDIEVAL INDIA QUARTERLY		

Volumes available

Vol. I	No. 1	Rs. 5-00
Vol. I	No. 2	Rs. 5-00
Vol. II	No. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	No. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	No. 3 & 4	Rs. 10-00

پروفیسر بلگرامی پتھر نے مسلم یونیورسٹی روہن علی گڑھ میں لکھا ہے
مگر یہ بات جاننا مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے خارج کیا ہے

مُسلم یونیورسٹی کاسٹہ ماہی علی اورادنی رسالہ

فکر و نظر

۱۹۶۱ء

اپریل

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

۲۰۰۰	قیمت	ڈاکٹر عبدالعلیم	از	الیان فی اعجاز القرآن
۴۰۰۰	"	مقبول احمد	"	وصف الہند و ما یجاورها من البلاد
۱۰۰۰۰	"	منیب الرحمن	"	برگریہ شعر فارسی معاصر (حصہ اول)
۵۰۰۰	"	.	.	نخبۃ الادب
۴۰۰۰	"	.	.	نصاب فارسی
ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ				
۱۰۰۰	"	ڈاکٹر عبدالعلیم	از	کی تدریس و تحقیق
۱۵۰۰۰	"	عطاء اللہ بٹ	"	کتاب الامین
۱۰۰۰	"	حکیم عبداللطیف	"	ہماری طب میں ہندوؤں کا ساجھا
۲۰۰۰	"	"	"	طب اور سائنس
۳۰۰۰	"	محمد طیب، طیب	"	ترجمہ کتاب «ال عشر مقالات فی العین»
۲۰۰۰	"	"	"	علم العین اور اطباء قدیم
۲-۲۵	"	سید محمد کمال الدین حسین	"	حکماء قدیم کے تشریحی کارنامے
۳۰۰۰	"	"	"	اشراح (حصہ اول)
۳۰۰۰	"	"	"	اشراح (حصہ دوم)
۲۰۰۰	"	مولانا وسیم الحق	"	عربی طبی ریڈر
۰-۳۷	"	سید مختار احمد کامل	"	رقوش الاطباء
۰-۵۰	"	ڈاکٹر عطاء اللہ بٹ	"	کتاب مناعت
۰-۲۵	"	طیبہ کالج سیریز	"	رہنمائے تشخیص

مکتب خانہ جامعہ

نمبر ۲

جلد ۲

فکرو نظر



اپریل ۱۹۶۱

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپے (علاوہ محصول ڈاک)

قیمت فی پرچہ دو روپے (علاوہ محصول ڈاک)

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحات
۱	قدیم ایرانی و زرتشتی عناصر اردو ادب میں	ڈاکٹر نذیر احمد	۱
۲	سلام ہو نجد پر !	پروفیسر رشید احمد صدیقی	۵۶
۳	تحقیق متن کے اصول	ڈاکٹر صلاح الدین المنجد (ترجمہ جناب محمد فضل الرحمن ندوی)	۸۲
۴	اقبال کا فلسفہ خودی	جناب نیاز فتحپوری	۱۰۱
۵	مکتوبات شاہ عبداللہ الہ آبادی	جناب خلیق احمد نظامی	۱۱۲
۶	اقبال کا نظریہ اخلاق (تبصرہ)	ڈاکٹر نور نبی	۱۱۶

قدیم ایرانی و زرتشتی عناصر اُردو ادب میں

از

ڈاکٹر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ایران کی قدیم تاریخ کا مطالعہ فارسی و اُردو ادب کے سلسلے میں اس لحاظ سے ناگزیر ہے کہ اُس ملک کی تاریخ و تہذیب نے ان دونوں ادب کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا ہے۔ اساطیری و تاریخی ادوار کے بادشاہ، پہلوان، مذہبی رہنما، مذہبی تہوار اور دوسرے رسم و رواج ادبیات کے اہم موضوع ہیں چنانچہ کبھی استعارے کی شکل میں، کبھی تلمیح و اشارے کے طور پر اور کبھی حقیقی انداز میں شاعروں اور ادیبوں کے کارناموں میں ان کو مؤثر جگہ ملتی رہی ہے۔ تہمورس، ہوشنگ، فرکیانی، افراسیاب، کیخسرو، کیکلوس، زال، رستم، سہراب، اسفندیار، زرتشت، زندوپازند، نوشیروان، خسرو پرویز، شیریں و فرہاد، مانی، مزدک، باربد ایسے نام ہیں جن سے فارسی ادب کا کیا ذکر اُردو ادب کا ہر طالب علم واقف ہے۔ صرف یہی نہیں ہماری تہذیبی زندگی میں بھی قدیم ایرانی تہذیب کے تاثرات کے نشان واضح طور پر قدم قدم پر ملتے ہیں۔

قدیم ایران کا آخری خاندان ساسانی خاندان ہے جس کی بنا اردشیر ہسر بابک (ارتخشتر پاپکان) نے ۲۲۶ع میں ڈالی تھی۔ اس خاندان کی چار سو سالہ حکومت کی دنیا کی تاریخ میں بڑی اہمیت ہے۔ اسی خاندان نے رومیوں کے سیلاب کو آگے بڑھنے سے روکے رکھا ورنہ آج سے سیکڑوں سال قبل سارا مغربی ایشیا اور ہندوستان یورپ کا محکوم ہو جاتا۔ یہ خاندان بالآخر عربوں کی طاقت کے سامنے نہ ٹھہر سکا اور ۶۴۰ع میں ایران پر عربوں کا قبضہ ہو گیا۔ لیکن یہ بات حد درجہ قابل توجہ ہے کہ باوجود سیاسی قوت کے سلب ہونے اور مذہب و زبان کے تفاوت کے ساسانیوں کی تہذیب نے عربوں کو بہت متاثر کیا۔ فتح ایران کے بعد ہی سے حکومت کے محکمے ایرانی نمونے پر ڈھلنے لگے اور خلفائے عباسی نے تو سارے ساسانی شعار اختیار کر لئے تھے۔ وہی رسم و رواج اور وہی روایات پوری زندگی پر چھا گئے۔ رفتہ رفتہ یہ روایتیں ہنداد سے نکل کر تمام اسلامی ممالک میں سرایت کر گئیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ اکبر اور شاہجہاں کا دربار نوشیروان و خسرو پرویز کا دربار معلوم ہوتا ہے۔

قدیم ایران کے پورے تاریخی دور میں زرتشی مذہب کو ذہنی و فکری فروغ حاصل رہا ہے۔ چونکہ مذہب ہی پر حکومت کی بنیاد قائم تھی اس سے وہاں کی سیاسی و اجتماعی زندگی میں زرتشی مذہب نے گہرے اثرات ڈالے۔ پہلی زبان جو ساسانیوں کے دور کی سرکاری زبان تھی اس کا زیادہ ادب مذہبی رنگ کا ہے۔ فارسی زبان و ادب نہ صرف پہلی سے متاثر ہی ہے بلکہ اس کی جانشین ہے اس بنا پر اس پر پہلی کی بہت گہری چھاپ ہے۔ اردو ہی فارسی کے زیر اثر پروان چڑھی اس لئے اس پر فارسی اور پھر پہلی کے نقوش بہت گہرے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زرتشی عناصر جو پہلی کی راہ سے فارسی میں داخل ہو گئے کچھ ہلکے ہو کر اردو ادب کی رگ و پے میں اس طرح سرایت کر گئے کہ اب ان میں کسی قسم کی اجنبیت باقی نہیں ہے۔ مگر جہاں تک میرا علم ہے ابھی ادیبوں نے اردو ادب کا مطالعہ اس انداز سے نہیں کیا ہے، ہماری فرہنگیں بھی زیادہ دور تک پیانو نہیں دیتی۔ اسی ضرورت کا احساس اس مقالے کے لکھنے کا محرک ہوا۔

اردو میں ایرانی اثر کے پھیلانے کے حسب ذیل محرکات ہیں۔

۱۔ اردو ادب فارسی ادب کا چربہ ہے۔

۲۔ اردو ادب کا ہر بڑا شاعر و ادیب اصلاً فارسی کا شاعر تھا، میر، سودا، درد، غالب اور اقبال وغیرہ نے فارسی میں اتنا ہی لکھا ہے جتنا اردو میں۔ غالب نے اردو کو »بے رنگ من« کہہ کر فارسی کے »نقشبے رنگ رنگ« پر بڑا فخر کیا ہے، لیکن اسی اردو زبان پر ان کی باری شہرت کی بنیاد قائم ہے۔ اقبال نے اردو کو چھوڑ کر فارسی میں کہنا شروع کر دیا تھا۔ ایسے شاعروں کے لئے فارسی کی روایت سے بے تعلق ہو جانا بہت مشکل تھا۔

۳۔ شاہنامے اور دوسری رزمیہ داستانوں کے ترجموں نے ایرانی اثرات اردو

میں عام کیے۔

۴۔ اردو ادب میں ایرانی اثرات کی سب سے زیادہ نمائندگی طویل داستانوں سے ہوتی ہے۔ ان داستانوں کی بنیاد قدیم ایرانی قصوں پر ہے۔ داستان طہیم ہوشربا اور قصہ امیر حمزہ میں ایران قدیم کی تاریخ پس منظر کا کام دیتی ہے۔ اساطیری دور کے بعض بادشاہ لہر اسپ، تہاسپ، گرشاسپ، افراسیاب، جمشید، ارج، تورج وغیرہ، اور تاریخی دور کے چند بادشاہ اور دوسرے افراد نوشیروان، شاپور وغیرہ ان کے مختلف کردار ہیں۔

یہ قصے باوجود اس کہ اول فارسی میں لکھے گئے لیکن ان میں اتنا تغیر و تبدل ہوا کہ اب وہ اردو ادب کے رگ و ریشے میں سرایت کرچکے ہیں اور اردو ادب ان پر بجا طور پر فخر کر سکتا ہے۔ ان قصوں کے بعض اجزا پہلی بار اردو ہی میں تحریر ہوئے اور اب اس میں کسی قسم کا کلام نہیں کہ داستان امیر حمزہ و طاسم ہوشربا کے افراد اردو ادب کے جزو لاینفک ہیں۔ بعض اردو شاعروں نے ان کے افراد کو بطور تلمیح کے پیش کیا ہے مثلاً غالب کہتے ہیں :

کُر معنی سے مرا صفحہ لقا کی داڑھی
غم گیتی سے مرا سینہ عمر کی زنبیل (دیوان ص ۱۲۴)
ہر بن مو سے دم ذکر نہ ٹپکے خوناب
حمزہ کا قصہ ہوا عشق کا چرچا نہ ہوا (دیوان ص ۱۶۲)

اردو کا دوسرا اہم قصہ بوستان خیال ہے جو امیر حمزہ کی داستان کا جواب معلوم ہوتا ہے۔ اس میں قدیم ایرانی اثرات کیومرث، جمشید، زردشت، شیریں خسرو کے افسانوی رنگ کے واقعات کی شکل میں نمایاں ہیں۔ لیکن اس کے مصنف سے زردشت کے متعلق رائے قائم کرنے میں سخت غلطی ہوئی۔ وہ اس عظیم مذہبی شخصیت کو داستان امیر حمزہ کے ساحر جمشید سے بدل دیتا ہے (گو اس میں اصلاً کلام نہیں کہ داستان امیر حمزہ میں جمشید جیسے اولوالعزم بادشاہ کو سامری کا حریف جادوگر قرار دیکر ایرانی تاریخ کا بری طرح مذاق اڑایا گیا ہے)۔

۵۔ بعض ایرانی عشقیہ داستانیں اردو میں منتقل ہوئیں اور رفتہ رفتہ وہ اتنی مقبول ہوئیں کہ جیسے جیسے کی زبان پر آ گئیں۔ مثلاً شیریں فرہاد کا قصہ اتنا عام ہو گیا کہ تھیٹر کمپنیوں نے اس کو بار بار اسٹیج کیا۔

۶۔ اس ڈرامائی قصے کے علاوہ وہ عشقیہ داستانیں بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتیں جو اردو نظم میں یا تو بعینہ منتقل ہو گئیں یا تھوڑی سی تبدیلی سے انہوں نے اردو کا جامہ پہنا۔ بہرام گور کا قصہ فارسی مثنویوں کا اہم موضوع رہا ہے۔ قدیم اردو شاعروں نے اس کو اپنی جولانگاہ قرار دیا۔ اس سلسلے میں تین مثنویاں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں :

۱۔ محمد عادل شاہ بیجاپوری (م : ۱۰۶۷ھ) کے عہد میں امین نے لکھنی شروع کی اور دوسرے شاعر دولت کے ذریعے ۱۰۵۰ھ میں مکمل ہوئی۔ اس کا نام قصہ "بہرام و حسن بانو" ہے۔ بہرام گور حتی بانو سے شادی کرنے کے بعد ایران کے

تخت پر متمکن ہوتا ہے -

۲۔ ملک خوشنود نے بہرام کی داستان کے لئے امیر خسرو (م : ۷۲۱ھ) کی مثنوی «ہشت بہشت» کا انتخاب کیا - ملک نے ۱۰۵۶ ہجری میں بیجاپور میں اسے اردو میں منتقل کیا -

۳۔ ۱۰۸۱ھ میں طبعی نے نظامی گنجوی (م : ۶۰۶ھ) کی مثنوی «ہفت پیکر» کا ترجمہ بہرام و گل اندام کے نام سے کیا -

غرض انہیں وجوہ کی بنا پر قدیم ایرانی عناصر اردو میں داخل ہو کر خود اس زبان کے رگ و پوست ہو گئے - ذیل کے اوراق میں ان کا تعین تاریخی ترتیب سے کیا جا رہا ہے -

کیومرث : بوستان خیال وغیرہ (بحوالہ اردو کی نثری داستانیں ص ۲۰۶) -

شاہنامہ میں کیومرث دنیا کا پہلا بادشاہ متصور ہوا ہے، لیکن اوستا میں اس کو پہلا انسان اور ہوشنگ کو پہلا بادشاہ قرار دیا گیا ہے - مذہبی روایات میں کیومرث کو بادشاہ مطلق نہیں بتایا گیا - اس کے دو بیٹوں کا نام اوستائی روایت کے اعتبار سے مشیگ اور مشیانگ تھا - اس نام کی مختلف قرائیں کیومرث یا گیومرث، کیومرث یا جیومرث، گیومرث یا گیوک مرث سب کی سب اوستائی کلمہ گیہ مرث سے مشتق ہیں جو دو جزہ سے بنا ہے، گیہ بمعنی جان، مرث بمعنی موت، پس گیہ مرث بمعنی مردم فانی ہوا -

کیومرث کے متعلق تاریخی، داستانی، پہلوی اور اوستائی روایت میں بڑا اختلاف ہے - اس کی بحث کے لئے «حماسہ سرائی» صفحات ۴۰۰ تا ۴۱۱ دیکھنا چاہئے -

ہوشنگ : دیوان غالب ص ۱۲۱، ادبی خطوط غالب ص ۴۴ -

«شاہ نامہ» میں دوسرا بادشاہ ہے جو اپنے دادا کیومرث کے بعد تخت نشین ہوا - اس کا باپ سیامک^۲ دیووں سے جنگ کرتے مارا گیا، تو اس نے دیووں سے جنگ کی اور باپ

^۱۔ ہندوستان میں یہ نام بہت زیادہ مقبول نہیں ہوا، البتہ بعض بادشاہوں کے یہی نام ہیں، اور بعض جگہوں کے یہی نام اس نام پر ملتے ہیں، مثلاً بہرپال کے قریب ہوشنگ آباد ہے اور اس نام کا ایک گڑھ سیتاپور (پری) کے اطراف میں ہے -

^۲۔ اوستا میں کیومرث اور ہوشنگ کے درمیان سیامک کا نام ملتا ہے مگر ان کے رشتے کے متعلق کچھ نہیں معلوم ہوتا - «ہینکرت» جو حد ساسانی کے اوستا کے ایک جز کا خلاصہ ہے اس میں گیومرث اور ہوشنگ کے درمیان کئی بسلی ہیں - مزید دیکھئے نقد غالب ص ۲۵۴-۲۵۵ -

کے خون کا بدلہ لیا۔ وہ چالیس سال بادشاہ رہا۔ اس نے لوہا اور آگ نکالی۔ اور جشن^۱ سدہ کی بنیاد ڈالی، دریاؤں سے نہریں نکالیں، کھیتی کرنا اور جانوروں کی کھال سے پوشاک بنانا اسی کی طرف منسوب ہے۔ لیکن «اوستا» کی روایت اس سے کچھ مختلف ہے۔ ہوشنگ پیشداد (ہوشنگیہ پرذات)^۲ پہلا شخص^۳ ہے جس کو اہور مزدا نے ہفت کشور کی سلطنت عطا کی۔ اس نے دیویوں اور جادوگروں کو مغلوب کیا اور وہ بھاگ کر تاریکی میں چھپ گئے۔ اسلامی مورخوں کا بیان کچھ مختلف ہے۔ تاریخ طبری میں وہ ارفخشذ بن سام بن نوح کی اولاد میں بتایا گیا۔ مسعودی کی روایت سے اس کا سلسلہ نسب یہ ہے: اوشہنج پسر فروال پسر سیامک پسر برنیق پسر کیومرث، اوشہنج (ہوشنگ) کیومرث کا جانشین تھا۔

جمشید: اردو شاعری کی مقبول ترین تلمیح ہے، جو جاہ و جلال،^۴ شراب نوشی اور عرفان و پیش بینی کا نمونہ ہے۔ اردو شاعروں نے اس سے تئیں مفہوم پیدا کئے ہیں۔ ہم ذیل میں اردو کے دو محبوب شاعروں کے کلام سے مثالیں پیش کرتے ہیں۔

خانہ تنگ ہجوم دو جہاں کیفیت

جام جمشید ہے یا قالب خشت دیوار (دیوان غالب ص ۲)

کہا غالب سے تاریخ اس کی کیا ہے

تو بولا انشراح جشن جمشید (» ص ۱۲۹)

بزم میں میزبان قیصر و جم

رزم میں اوستاد رستم و سام (» ص ۱۳۷)

سلطنت دست بدست آئی ہے

جام سے خاتم جمشید نہیں (» ص ۱۸۳)

صاف دردی کش پیمانہ جم ہیں ہم لوگ

و اے وہ بادہ کہ افشردہ انگور نہیں (» ص ۱۸۶)

اور بازار سے لے آئے اگر لوٹ گیا

جام جم سے یہ مرا جام سفال اچھا ہے (» ص ۲۳۹)

۱۔ اس قدیم ایرانی جشن کے لئے دیکھئے پیرمان قاطع ص ۵۷۳ متن و حاشیہ اور ص ۱۱۱۰ متن۔

۲۔ پرذات کے پہلے جوہر (پر) کے معنی پیش، اور ذات یعنی آئین و قانون (داد، ذات پہلوی) یا یعنی مطلق (دیکھئے حاشیہ سراق ص ۲۹۶)۔

۳۔ بعض مسلمان مورخوں نے تہموث (تتم اروپ) کو دنیا کا پہلا بادشاہ بتایا ہے (مسعودی، مروج الذهب

بحوالہ حاشیہ سراق ص ۴۱۰)۔

۴۔ اسی کی بنا پر علامہ یہاں کے مقبول القاب میں جم جاہ ہے۔ دیکھئے نقد غالب ص ۲۵۴۔

- ہوئی اس دور میں منسوب مجھ سے بادہ آشامی
 پھر آیا وہ زمانہ جو جہاں میں جام جم نکلے
 وہ داد و دید گرانمایہ شرط ہے ہمد
 وگر نہ مہر سلیمان و جام جم کیا ہے
 گل کی کلی چٹک کر پیغام دے کسی کا
 (دبوان غالب ص ۲۵۰)
 (کلیات اقبال ص ۴۷)
 (۵۱)
 (۶۷)
 (۶۰)
 (۹۵)
 (۱۲۱)
 (۲۱۰)
 جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن
 (۳۱۸)
 (۳۶۵)
 شامی نہیں ہے یہ شیشہ بازی

شاہنامہ فردوسی^۱ کے مطابق جمشید^۲ تہمورث کا بیٹا^۳ اور جانشین تھا، اس نے

۱۔ پروفیسر کریسٹنسن نے تواریخ اور شاہنامے کی روایت کے باہمی مقابلے سے «خداوند نامہ» کے جو مطالب
 بنائے پیش کئے ہیں وہ مجموعی طور پر شاہنامے کے مطالب سے ملتے جلتے ہیں (حواصی سرائی ص ۴۴۹-۴۵۰)

۲۔ اس کی اوستائی شکل ہم غفیتہ (Xshacra) ہے - جم ہم (= جزواں / کی اور شید غفیتہ کی تبدیل شدہ
 شکل ہے - ادبیات سنسکرت میں ہم کا نام درج ہے - اس کا باپ ویوسنت تھا جو اوستائی ویونگونت سے بالکل مطابقت ہے
 اور پہلی ادبیات میں سنسکرت کی طرح ہم کو جزواں بتایا گیا ہے (حواصی سرائی ص ۴۲۰)

۳۔ کریسٹنسن کے نزدیک چائی تھا

آلات جنگ تیار کئے، زرہ بکتر اس کی ایجاد ہے۔ اس کام میں پہلے پچاس سال صرف ہوئے۔ دوسرے پچاس سالوں میں سوت بنانا اور کپڑا بننا سکھایا، آدمیوں کو چار حصوں میں تقسیم کیا۔ کارتوزیان^۱ (مذہبی رہنما)، نیساریان (سپاہی)، نسودیان (کاشتکار)، اہنو خوشی (پیشہ ور)۔ دوسرے پچاس سالوں میں پتھر سے لعل نکالا، خوشبودار اشیاء کا پتا چلایا اور کشتی چلانے کا ہنر لوگوں کو سکھایا، پھر اس نے ایک ایسا تخت تیار کیا جو اس کی مرضی سے ہوا پر اڑتا، ماہ فروردین کے شروع ہوتے اس تخت پر بیٹھتا اور لوگ اس روز کو نوروز^۲ کہتے۔ اس طرح جشن نوروز شروع ہوا۔ جمشید نے اپنے تین سو سالہ حکومت میں دنیا کو برائیوں سے پاک کر دیا۔ لیکن پھر اتنا مغرور ہو گیا کہ خدائی کا دعویٰ کرنے لگا، رفتہ رفتہ سارا ملک اس کا دشمن ہو گیا اور ضحاک (دھاک) کو بادشاہ بنا کر ایرانی اور عربی لشکر کی مدد سے جمشید کو ملک سے نکال دیا۔ جمشید سو سال تک چھپا پھرتا رہا، بالآخر دریائے چین کے کنارے ضحاک نے اسے گرفتار کر کے اس کے جسم کو آرمے سے چروا ڈالا اور اس کی دو بہنوں ارنواز اور شہرناز سے شادی کی۔

اوستا اور پہلوی روایتیں اس سے کافی مختلف ہیں۔ «گانہا» میں اس کا ایک بار ذکر (یم) آیا ہے۔ اس کی رو سے وہ ویونگہونت کا بیٹا اور پہلا گنہگار تھا جس نے آدمیوں میں گوشت خوری کی رسم پھیلانی^۳۔ جمشید کی بادہ نوشی کی روایت اوستا میں نہیں ہے البتہ ایک پہلوی متن ماہ «فرورتین روج ی خوردت» میں اس کے دوزخ سے پیمانہ لانے اور لوگوں میں^۴ عام کرنے کا ذکر ہے۔ ممکن ہے جام جم کا ماخذ یہی ہو۔ فردوسی^۵ نے اس کی بادہ نوشی کا تذکرہ اس طرح کیا ہے :

جم اندیشہ از دل فراموش کرد سہ جام می از پیش جان نوش کرد
ز دادار بس یاد کردن گرفت بآہستگی رائے خوردن گرفت
«فنائی القنوں»^۶ میں صاحب بن عباد (م : ۳۸۴ھ) کے حوالے سے نقل ہے کہ جمشید نے انگور کا عرق چھوڑ کر ایک مشکے میں رکھوا دیا۔ چند روز بعد جب اسے

۱۔ انکی گئی اور شکلی ہیں۔ خدای نامہ میں آئروٹان، ارتفتاران، واستروشان، موتوختان سے

۲۔ پہلوی روایت کے مطابق ہے، دیکھتے متن ماہ فروردین شماره ۱۱۔ اردو میں جشن جمشیدی سے مراد ہے، دیکھتے دیوان ذوق ص ۲۲۹، ۲۶۴

۳۔ دیکھتے حبابہ سراق ص ۴۲۴-۴۵۱

۴۔ شاپنامہ نادری ۱ : ۷

۵۔ متن جام فروردین شماره ۱۰

۶۔ دیکھتے مردیستا ص ۲۶۷-۲۶۸

چکھا تو مزا بالکل بدل گیا تھا۔ جمشید نے زہر سمجھ کر حکم دیا کہ کوئی اسے نہ پیے۔ ایک روز ایک کنیز جو کسی بیماری کی وجہ سے زندگی سے عاجز آچکی تھی زہر کے خیال سے اس کو پی کر سو گئی۔ خواب سے بیدار ہوئی تو بیماری کا اثر زائل ہو چکا تھا۔ بادشاہ کو خبر ہوئی۔ اس نے بڑا جشن برپا کیا اور شراب پی کر لذت و سرور حاصل کیا اور اس کا نام شاہ دارو رکھا۔ منوچہری دامغانی نے ایک قصیدے میں جس کا مطلع درج ذیل ہے، اسی روایت کا ذکر کیا ہے :

چنین خواندم امروز در دقتی کہ زندہ است جمشید را دختری

صاحب «نوروز نامہ» نے شراب کی ایجاد کا سہرا جمشید کے ایک عزیز شمیران کے سر باندھا ہے، جب کہ بعض مورخوں نے شراب کو کعباد سے منسوب کیا ہے^۱۔
ضحاک : شائے ضحاک کے مانند اک اک اس کی موج

ماریچاں بن کے ہووے متحد با خط جام (دیوان ذوق ص ۲۰۶)
ہردوسی کی روایت کے مطابق جمشید کے عہد میں مرداس نامی ایک نیک دل آدمی تھا، اس کے ایک بدسرشت بیٹا ضحاک نام کا تھا۔ جو نہایت دلیر اور جنگجو تھا اور دس ہزار گھوڑے رکھنے کی وجہ سے یوراسپ^۲ کہلاتا تھا۔ اس نے اہرمین کے بہکانے پر اپنے باپ مرداس کو قتل کر ڈالا۔ پھر اہرمین ایک جوان کی شکل میں آیا اور اس کا باورچی مقرر ہوا۔ ایک روز اس کے کندھے کا بوسہ لیا تو اس پر دو سانپ نمودار ہو گئے جن کی خوراک دو آدمیوں کا مغز قرار پائی۔ اسی زمانے میں ایرانیوں نے جمشید کے خلاف بغاوت کی تھی، انہوں نے ضحاک کی مدد سے جمشید کو ملک سے نکال دیا۔ ضحاک ایران کا بادشاہ قرار پایا اور ہزار سال بادشاہی کی۔ اس کے دور میں سارے ملک میں ابتری اور برائی پھیل گئی۔ جب اس کا ظلم حد سے بڑھ گیا تو ایک روز اس نے خواب میں اپنی سلطنت کی بربادی فریدوں کے ہاتھوں سے دیکھی۔ اسی درمیان کا وہ نے اس کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور فریدوں کو اپنا سردار مقرر کر لیا۔ فریدوں نے ضحاک کو کوہ دماند میں اٹا لٹکادیا اور وہ اب تک اسی حالت میں ہے۔

۱۔ مزہ پنا ص ۲۶۸۔ ۲۷۰

۲۔ بیرونی نے یوراسف کو جمشید کا بیٹا لکھا ہے جمل التواریخ کی یہی روایت ہے

۳۔ بیرونی کا خیال ہے کہ ایرانی دما کا مزار سال «ہری» اسی سے پیدا ہوا (آثار الباقیہ ص ۲۲۲)

۴۔ دوش کا وہابی بیٹا سے شروع ہوا

فردوسی نے چند بار ضحاک کو مطلق اڑدھا بھی قرار دیا ہے ، مثلاً ایک جگہ لکھتا ہے :

فریدوں چنین پاسخ آورد باز کہ گر چرخ دادم دهد از فراز
بیرم پی اڑدھا را بخاک بشویم جہاں را ز ناپاک پاک
کہ گر اڑدھا را کم زیر خاک بشویم شما را سر از گرد پاک

یہ روایت «اوستا» سے بہت قریب ہے۔ اوستائی روایت اڑی دھاگ پھلوی ادبیات میں بھی پائی جاتی ہے («بندھشن» میں دھاگ ہے) یہ دو جزء سے مرکب ہے ، اڑی بمعنی سانپ ، اور دھاگ اہریمنی مخلوق ہے۔ «اوستا» اور پھلوی روایت کی رو سے اڑی دھاگ ایک خطرناک اہرمن ہے جس کے تین منہ ، تین سر اور چھ آنکھیں ہیں اور وہ تمام فساد کا سرچشمہ ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ ضحاک کے شانے پر سانپوں کی داستان اسی سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے۔ مسلمان مورخوں کی روایت اگرچہ آپس میں کسی قدر مختلف ہے، مگر مجموعی طور پر ان سے فردوسی کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

فریدون^۲ : دیوان غالب ص ۱۲۹ ، دیوان ذوق ص ۱۹۸ ، ۲۰۶ ، ۲۳۶ ، ۲۷۵۔

«شاہنامہ» کی روایت کے مطابق فریدوں جمشید کی نسل سے تھا۔ اس کا باپ آبتین اور ماں فرانک تھی۔ آبتین ضحاک کے حکم سے قتل ہوا اور اس کا مغز سانپوں کی خوراک بنا۔ فریدوں کی ماں جنگل میں بھاگ گئی اور اپنے بیٹے کی پرورش پر مایہ ناسی ایک، گائے کے دودھ سے کرنے لگی۔ ضحاک کو ان باتوں کا علم ہوا اور وہ ان کے درپے آزار ہوا۔ اس کی ماں اپنے بیٹے کو لے کر ایران سے نکل بھاگی۔ جب فریدوں بڑا ہوا تو اس نے اپنے باپ کے خون کا بدلہ لینے کا مصمم ارادہ کیا۔ اسی درمیان کاوہ آہنگر بھی باغی ہو چکا تھا۔ اس نے فریدوں کو بادشاہ منتخب کرا کے ہوخت گنگ کے قلعہ پر حملہ کیا اور اس پر قبضہ کر لیا اور جمشید کی دونوں بیٹیوں ارنواز اور شہرناز کو رہا کیا۔ ضحاک بھاگ کر ہندوستان چلا آیا۔ کچھ دنوں بعد وہ ہوخت گنگ پہنچ گیا۔ فریدوں کو اطلاع ہوئی تو اس کو قید کر دیا اور کوہ دماوند میں لٹکا دیا۔

فریدوں نے ملک کو تین حصوں میں تقسیم کر کے اپنے بیٹوں کو دے دیا۔ ایران ایرج کو، روم سلم کو اور توران تور کے سپرد کیا۔ کچھ ہی دنوں میں تور اور سلم

۱— حاشہ عراق ص ۴۵۵ ، ۴۵۶ ۲— اچنا ص ۴۶۱

۳— ہندوستان میں فریدون فر ، فریدون جلد جیسے القاب کا عام ہونا اس کی اعتباریت کی دلیل ہے۔

نے مل کر ایرج کو قتل کر دیا۔ فریدوں پر اس واقعے کا بہت گہرا اثر ہوا۔ اس نے منوچہر کی مدد سے ایرج کے خون کا بدلہ تور اور سلم سے لیا۔ اس طرح اس کے تینوں بیٹے اس کی زندگی ہی میں ختم ہو گئے۔ فریدوں منوچہر کو تخت سپرد کر کے گوشہ گیر ہوا اور چند ہی روز بعد رحلت کر گیا۔

فریدوں کا ذکر »اوستا« اور پہلوی روایت میں کثرت سے ہوا ہے، اس کے نام کی اوستائی شکل ٹرائٹون اور پہلوی فرے تون ہے۔ آبان پشت (قرعے ۳۳، ۳۴) میں ہے اٹوی کا بیٹا ٹرائٹون پہلوانی خاندان کا ہے، ملک ورن میں سو گھوڑے، ایک ہزار گائیں، دس ہزار بھیڑیں اٹاہیتا کے لئے قربان کیا اور اڑی دھاک پر غلبہ پانے اور اس کی دو بیویوں ارنوگ اور سنگھوک کو حاصل کرنے کی درخواست کی۔ پہلوی متن »ماہ فرورتین« میں ہے کہ ماہ فروردین میں بروز خرداد فریدوں نے ملک کے تین حصے کر کے اپنے تینوں بیٹوں میں تقسیم کر دیا اور تینوں کی شادی عربی بادشاہ بوخت خسرو^۲ کی لڑکیوں سے کی۔ سلم و تور نے ایرج کو قتل کیا۔ پھر منوچہر نے سلم و تور کو ایرج کے خون کے عوض مار ڈالا۔

صفاک پر غلبہ پانے کے سلسلے میں عربی مورخوں کے یہاں مختلف روایات ملتی ہیں۔ اس کی طرف بہت سے جشن منسوب ہیں، منجملہ ان کے جشن مہرگان جو نوروز کے بعد سب سے بڑا تہوار ہے اور ۲۱ ماہ مہر سے شروع ہوتا ہے، فریدوں کی فتحیابی کی باد کے طور پر^۳ منایا گیا۔ بیرونی نے لکھا^۴ ہے کہ کستی (= زنانہ) کے ہاتھنے اور زمزمہ کی رسم اس فتح کے شکرانے کے طور پر شروع ہوئی۔ درامزینان یا کاگل کا جشن جو ۱۵ دیمہ کی رات کو ہوتا ہے* اس عہد سے منسوب ہے۔

درفش کلوپانی : رہے نام فریدوں تا درفش کلوپانی سے

رہے دارا کو تا نام آوری تاج کیانی سے (دیوان ذوق ص ۲۷۵)۔

نیز ادبی خطوط غالب ص ۹۶۔

۱ - شماره ۱۲ تا ۱۶

۲ - شاپنامہ میں سرو بادشاہ شادین ہے

۳ - آثار الباقیہ ص ۲۲۳

۴ - ایضاً

۵ - دیکھئے ص ۴۶۰ - ۴۶۸

مملکت ایران کے جھنڈے^۱ کا نام تھا۔ اس کی ابتدا ایران کی قدیم اساطیری روایت سے وابستہ ہے۔ دھاگ (ضحاگ) کی ظالمانہ حکومت کے ہزار برس گزر جانے پر ایک لوہار کاوک (کاوہ) نے اپنے دھونکتی کے چمڑے کو ایک نیزے کے سر پر باندھا اور اس جھنڈے کے ساتھ اعلان بغاوت کیا اور فریدوں کی سرکردگی میں ضحاگ کے ظلم و ستم کا خاتمہ کر دیا۔ اس وقت سے یہ جھنڈا شاہان ایران کا قومی جھنڈا قرار پایا اور اسی کاوہ کے نام پر اس کا نام درفش کاویانی رکھا گیا۔ اس جھنڈے کا وصف بہت سے عربی و فارسی مصنفین نے بیان کیا ہے جن کے بیانات فردوسی کے اس بیان سے مشابہہ ہیں۔

ہماں طوس با کاویانی درفش ہمی رفت باکوس و زرینہ کفش
ییاورد و پیش جہانجوے برد زمین را ببوسید و اورا سپرد
بدوگفت کین کوس و زرینہ کفش خجستہ ہمیں کاویانی درفش

ایرج : دیوان غالب ص ۱۹۹۔

فریدون کا بیٹا تھا جو اپنے دو بھائیوں سلم و تور کے ہاتھوں قتل ہوا، موجودہ «اوستا» میں یہ داستان مفقود ہے، البتہ «دینکرت» میں «اوستا» کے ایک مفقود حصے کے حوالے سے آیا ہے^۲ کہ فریدون نے اپنا ملک اپنے تین بیٹوں سرم، تورچ اور ارچ کے درمیان تقسیم کیا تھا، «بندھشن» فصل ششم میں حسب ذیل روایت ملتی ہے :

«در ہزارۂ سوم فریتون کشور بخش کرد، سرم و تورچ ارچ را
کشتند و فرزندان ہویختگان پراکندند، اہر ہمیں ہزارہ منوشچہر زاد
و کین ارچ بخواست»

سلم و تور و ایرج کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں «شاہ نامہ» کی دلچسپ^۳ روایت

یہ ہے :

«جب فریدون کے تینوں بیٹوں کی شادی سروشاہ کی بیٹیوں سے ہو گئی تو ایک روز فریدون نے ان کی آزمائش کے لئے اژدہا کی شکل اختیار کی اور سب سے پہلے بڑے بیٹے کے نزدیک آیا۔ اس نے اژدہے سے لڑنے سے انکار کر دیا، دوسرے بیٹے نے چلہ چڑھایا، اور لڑنے کی تیاری کی مگر آخر میں ہمت ہار کر بھاگ نکلا، تیسرے بیٹے

^۱ - حاشیہ سران ص ۶۶۹

^۲ - دیکھئے ایران بعد ساسانیان ص ۶۷۶ - ۶۸۱

^۳ - حاشیہ سران ص ۶۶۲ - ۶۷۳

نئے تلوار نکالی، اور اپنا نام لیکر اژدھے پر حملہ کیا۔ فریدوں نے جب یہ حال دیکھا تو اپنی اصلی صورت میں آگیا اور ہر ایک کو الگ الگ نام دیا۔ بڑے کو جو اژدھے سے بچ گیا تھا سلم (سلامت)، منجھلے کو جس نے کسی قدر دلیری کا مظاہرہ کیا تھا تور (خوی تند) اور چھوٹے کو جو بڑا حوصلہ مند اور صاحب رائے تھا ایرج نام دیا۔
تور : دیوان غالب ص ۱۹۹۔

فریدوں کا دوسرا بیٹا تھا، تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

گرشاسپ : داستان امیر حمزہ وغیرہ۔

فردوسی کی روایت کے مطابق نوذر پسر منوچہر کی اولاد میں کوئی بادشاہی کے لائق نہ تھا۔ تو زاب پسر تھماسپ کو جو فریدوں کی اولاد میں سے تھا، ایران کا تخت سپرد کیا گیا۔ وہ پانچ سال کی حکومت کے بعد مر گیا۔ اس کے بعد گرشاسپ تخت نشین ہوا اور اس نے ۹ سال حکومت کی۔ اس کی حکومت کے آخری سال افراسیاب ہشنگ کی تجویز پر ایران کی طرف متوجہ ہوا۔ گرشاسپ پر ایران میں پیشدادیوں کی حکومت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ سام کے باپ یعنی رستم کے دادا کا بھی یہی نام تھا، وہ ایک نامی پہلوان تھا جس کا اس بادشاہ سے کوئی تعلق نہیں۔

تھماسپ : داستان امیر حمزہ وغیرہ۔

تھماسپ زو (زاب) کا باپ تھا۔ اس کی اوستائی شکل توماسپ ہے جس کے معنی صاحب اسپان فرہ ہے۔ پہلوی میں اس کی صورت توماسپ اور فارسی میں تھماسپ (طھماسپ) ہوگی۔ »بندھشن« کی ایک روایت کی بنا پر وہ نوذر کا بیٹا اور منوچہر کا پوتا تھا۔ مگر بیرونی نے اس کو منوچہر کی ساتویں پشت میں بتایا ہے۔ لیکن »مجل التواریخ« اور تاریخ طبری میں اسے منوچہر کا بیٹا قرار دیا ہے۔ طبری کی^۱ روایت یہ ہے :

»منوچہر را پسری بود، نام او طھماسپ و منوچہر براو خشم گرفته بود و خواست کہ بکشدش بدان سبب کہ اورا دختری بود و طھماسپ بزنی کردہ^۲ بود۔ پس سرھنگان طھماسپ را درخواستند، بدیشانش بخشید و گفت کہ از بادشاہی من بیرون شود۔ آن دختر کہ زن او بود بستید و در خانہ باز داشت و منجمان گفتہ بودند کہ اورا ازین زن پسری باشد کہ پادشاہ

۱۔ حماسہ سراو ص ۴۸۲

۲۔ اچنا ص ۴۸۱

۳۔ مگر بندھشن میں ہے کہ اس نے افراسیاب کے منجم ناموں کی پیشی سے ضد کیا تھا (حماسہ سراو ص ۴۸۰)

شود، پس اورا پسری آمد زاب و پسرش کودک بود کہ منوچہر
بمرد -

کے : دیوان غالب ص ۳۲۰ -

کے اوستائی لفظ کوی سے نکلا ہے جو پہلوی میں کے اور فارسی میں کے
ہو گیا ہے۔ کلمہ کوی «گا تھا» میں مطلق امیر اور شاہ کے معنوں میں آیا ہے۔ البتہ «اوستا»
کے آخری حصوں میں ایک خاندان کا لقب ہے جن میں پہلا قباد اور آخری گشتاسپ ہے
لیکن پہلوی اور عربی روایت میں آخری بادشاہ داراب ہے۔ «شاهنامہ» میں یہ کلمہ خاص
خاندان کے معنوں میں عموماً استعمال ہوا ہے۔ گویا اس لحاظ سے فردوسی نے پہلوی اور
اسلامی روایت کو برتا ہے لیکن حسب ذیل اشعار سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیمی
روایت بھی اس کے ذہن^۱ میں تھی:

تو بشناس کز مرز ایران زمین	یکی مرد بُد نام او آبتین
ز تخم کیاں بود و بیدار بود	خردمند و گرد و بی آزار بود
تہمتن ہنیدون یکی جام	بخورد آفرین کرد بر جان کے

کیقباد^۲؛ دیوان سودا^۳ ص ۵ -

فردوسی کی روایت کی بنا پر جب گرشاسپ مرگیا تو زال نے موبدوں سے
لائق بادشاہ کے بارے میں مشورہ کرنا شروع کیا۔ انہوں نے فریدوں کے خاندان کے ایک
شخص قباد کا نام تجویز کیا جو کوہ البرز میں رہتا تھا۔ پس زال نے رستم کو اس کے
پاس بھیجا۔ قباد نے زال کا پیغام قبول کیا اور رستم کے ہمراہ آیا اور تخت ایران پر
متمکن ہوا۔ کچھ دنوں بعد افراسیاب سے سخت جنگ کی۔ رستم بھی ساتھ تھا، اس
نے بھی بڑی جوانمردی دکھائی۔ افراسیاب مقابلے کی تاب نہ لاسکا اور صلح کی بات چیت
کرنے لگا۔ چنانچہ اس بات پر صلح ہوئی کہ جیہون ایران اور توران کے درمیان سرحد
ہوگی۔ قباد پھر فارس کی طرف متوجہ ہوا اور استخر کو اپنا پایہ تخت قرار دیا۔ اس
نے بہت سے شہر آباد کئے۔ دس سال سیاحت میں بسر کئے۔ پھر فارس واپس آیا۔ اس طرح
سو سال حکومت کی۔ اس کے چار لڑکے تھے کیکاؤس، کے آرش، کے پشین، کے آرمین۔

۱۔ حماسہ سراوی ص ۹۲

۲۔ اوستا میں کوات کوی، پہلوی میں کوات کے اور عربی فارس میں قباد ہے۔

۳۔ کہ جس کے جمعیت و جاہ و جلال کو مرگڑ کہو، پنچنے دارا سے لیکے تاہ قبادسفران میں دی کہ
قباد سے بھی بادشاہ مراد ہے جو سامانی قباد (پنی کواذ متولی ۵۵۲) سے جاہ و جمعیت میں بڑھا ہوا تھا۔

کیکاؤس^۱ : ع۔ یہ سکندر ہے نہ دارا^۱ نہ کیکاؤس ہے ۔

فردوسی کی روایت کی بنا پر کیتباد کے بعد اس کا بیٹا تخت نشین ہوا ۔ پہلے مازندران پر حملہ کیا، وہاں کے بادشاہ ارژنگ شاہ نے دیوسفید سے مدد طلب کی۔ دیو نے کاؤس اور اس کے سپاہیوں کو اندھا کر کے قید کر دیا ۔ اس کے ساتھوں میں ایک بچ گیا تھا ۔ اس نے یہ خبر زال کو پہنچائی ۔ زال نے رستم کو مازندران بھیجا۔ رستم نے دیو سپہ کو مار کر اس کا جگر ایرانیوں کی آنکھوں پر پھیرا اور اس طرح سب کی بینائی واپس آئی ۔ کیکاؤس رستم کے مشورہ پر مازندران کو ارژنگ کے بیٹوں کو سپہد کر کے ایران واپس آگیا ۔ کچھ دنوں بعد توران، چین، مکران، پر حملہ کیا اور ان کے بادشاہوں کو اپنا باجگزار بنایا ۔ پھر بربر پر حملہ آور ہوا ۔ شاہ بربر مصر اور ہام آوران کے بادشاہوں کی مدد سے نبرد آزما ہوا مگر تینوں ہار گئے اور کیکاؤس کو خراج دینا منظور کر لیا ۔ کیکاؤس نے شاہ ہام آوران کی بیٹی سوداہ سے عقد کیا، مگر شاہ نے کسی تدبیر سے اسکو قید کر لیا ۔ موقع سے فائدہ اٹھا کر افراسیاب ایران پر حملہ آور ہوا اور اسکو اپنے قبضہ میں کر لیا ۔ بالآخر رستم ہام آوران گیا اور کیکاؤس کو قید سے چھڑایا ۔ وہ مع سوداہ ایران آیا اور افراسیاب کو ایران سے باہر نکالا پھر ایک شاہی محل کوہ البرز میں تعمیر کرایا ۔ کچھ ہی دنوں بعد دیووں کے فریب میں آکر آسمان پر^۲ چلا گیا پھر چین کے جنگل میں زمین پر اوندھا گرا، ایرانی پهلوانوں کو اس کی خبر ملی تو وہاں سے اسکو ایران لائے اور وہ نیکی کی طرف متوجہ ہوا ۔ اس کے بعد رستم اور سہراب کی جنگ، سیاوش کی داستان، سوداہ کا اس پر عاشق ہونا، اور باپ کا سیاوش پر غضب کھانا، بیٹے کا توران بھاگ جانا اور افراسیاب کے ہاتھوں اس کا قتل ہونا، کیخسرو کی داستان، اور اس کا ایران کے تخت پر بیٹھنا » شاہنامہ « کے موضوعات ہیں ۔ کیکاؤس اس وقت تک جب کہ کیخسرو نے افراسیاب کو قتل کیا، زندہ تھا ۔ اسکی حکومت کی مدت ۱۶۰ سال تھی ۔

کیخسرو : دیوان غالب ص ۱۳۷، ۱۹۹، ادبی خطوط ص ۴۴

» شاہنامہ « فردوسی میں کیخسرو کی داستان سیاوش^۳ کے قتل کے غوراً بعد شروع

۱۔ اوستا کی شکل کوی اوسن یا کوی اوسن اور پہلوی کی اوس ہے ۔ اوستا میں کیتباد کے پہلے اس کا نام مذکور ہے ۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رگ وید کا نام اوسن گاوی (Usana Kavya) میں ہے (ص ۵۰۹)

۲۔ دینکرت کتاب نم فصل ۲۲ میں اس کے آسمان پر جانے کی تفصیل ہے ۔ حاشہ سرائی ص ۵۰۰

۳۔ جہول کی داستان کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حاشہ سرائی ص ۵۱۰-۵۱۵

ہوجاتی ہے۔ افراسیاب کی بیٹی فرنگیس سیاوش کی بیوی تھی، اس کا شوہر جب افراسیاب کے حکم سے قتل ہو گیا تو اس سے ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام کیخسرو رکھا گیا۔ افراسیاب نے اسکو گڈریے کے پاس پہاڑ پر بھیج دیا تاکہ اسے اپنی نسل کا علم نہ ہو سکے اس طرح کیخسرو کی پہاڑوں میں پرورش ہوئی۔ کچھ دنوں بعد پیران اسکو اپنے پاس لے آیا اور بڑی شفقت سے پرورش کرنے لگا۔ پھر افراسیاب کے حکم سے وہ اور اسکی ماں فرنگیس دونوں گنگدڑ میں بھیج دئے گئے آخر کار گیارہ سال بعد پیران اپنے باپ کے حکم سے توران گیا اور سات سال کی جستجو کے بعد اُن کا پتا چلایا۔ چنانچہ وہ انہیں ایران لے آیا۔ یہاں پہلوانوں میں کیخسرو یا فریبرز پسر کاؤس کے جانشین نامزد کرانے میں اختلاف رونما ہوا، بالآخر طے پایا کہ جو بہمن دڑ کو فتح کرے وہی مستحق حکومت ہوگا۔ یہ کام صرف کیخسرو انجام دے سکا اس لئے کہ فرکیانی^۱ اس کے شامل حال تھی۔ پھر کیخسرو کاؤس کے حکم سے باپ کے خون کا بدلہ لینے کے درپے ہوا۔ سالوں کی جنگ و خونریزی کے بعد ایک نیک مرد ہوم نامی کے ذریعے قاتل (افراسیاب) کو گرفتار کرکے اسکو مع اس کے بھائی گرسیوز کے قتل کر دیا۔ افراسیاب کے قتل کے بعد کاؤس نے کیخسرو کو تخت نشین کر دیا اور خود ۱۶۰ سال کی حکومت کے بعد فوت ہو گیا۔ کیخسرو نے افراسیاب کی بیٹے جہن کو قلمہ سے چھڑا کر توران کا تخت بخشا اور خود چند دنوں بعد تخت سے دستبردار ہوا اور لہراسپ کو اپنا جانشین مقرر کرکے طوس، گودرز اور فریبرز کے ساتھ ایک پہاڑ میں ناپید ہو گیا۔

»اوستا« میں کیخسرو ایک زبردست پہلوان اور عظیم بادشاہ کی حیثیت سے آیا ہے، ادبیات پہلوی میں اس کا نام کے خسرو اور کے خسروب کی شکل میں ملتا ہے۔ وہ زرتشت کے ظہور کے قبل آیین مزدیسنا پر کاربند تھا۔ اس نے دو بڑے کام انجام دئے۔ ایک تو افراسیاب کا قتل، دوسرے بددینوں کے ہتکدہ کی ویرانی (جو دریائے چنیجست کے کنارے واقع تھا) اور آتشکدہ آذر گشسپ کا قیام (جو کوہ استوند پر واقع تھا)۔ اسلامی مورخوں نے کیخسرو کی بابت جو اطلاعات ہم پہنچائی ہیں وہ »شاهنامہ« سے عموماً ملتی ہیں^۲۔

شہرنگ سیاوش : اردو میں مطلق گھوڑے کے لئے آیا ہے۔ لیکن »ہرمان قاطع« (ص ۱۴۴۵) میں سیاوش کے گھوڑے کا یہی نام بتایا گیا ہے۔ ڈاکٹر معین نے لکھا ہے کہ

۱۔ دیکھئے حاشیہ سرائی ص ۴۹۲ - ۴۹۵

۲۔ حاشیہ سرائی ص ۵۲۴

صاحب » برہان « کو دھوکا ہوا ہے ۔ در اصل سیاوش کے گھوڑے کا نام بہزاد تھا اور وہ سیاہ رنگ تھا، یہی صفت (شب رنگ) » شاہ نامہ « میں اس طرح آئی ہے :

بیابورد شہرنگ بہزاد را کہ دریافتی روز کین باد را
بہر حال اردو ادب میں گھوڑے کا خیال سیاوش ہی کے گھوڑے کے نام سے پیدا ہوا ہے ۔ سودا کے چند شعر ملاحظہ فرمائے :

۔ جس جگہ سرگرم کاوے پر ترا شہرنگ ہے
گاہ آجائے نظر گاہ نظر سے غائب
پہرا ہوا بیچ وہ شہرنگ ہے جگنو کی دمک
۔ کاوے میں یہ رکھے ہے وہ شہرنگ رنگ ڈھنگ
تیرے شہرنگ کے جلوے کے تیں گر دیکھے

کہے وہ اس کو کنہیا ز رہ حسن و جمال

(کلیات ص ۲۶۰، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۰ وغیرہ)

افراسیاب : توران کا بادشاہ تھا جس کا سلسلہ تور پسر فریدوں تک پہنچتا ہے ۔ تور فریدوں کے نواسے منوچہر کے ہاتھوں قتل ہوا، اسی وقت سے توران اور ایران کی پشتینی دشمنی کا آغاز ہوتا ہے ۔ افراسیاب ایران کا سخت ترین دشمن تھا، اس نے کئی مرتبہ ایران پر حملہ کر کے تباہ و برباد کیا ۔ دونوں ملکوں میں وقتی طور پر صلح ہو جاتی مگر جلد ہی لڑائی چھڑ جایا کرتی، یہاں تک کہ سیاوش افراسیاب کے یہاں قید اور پھر اس کے بھائی کے ہاتھ قتل ہوا ۔ اس جوانمرد کے قتل نے سارے ایران میں ایک آگ لگادی ۔ گیو پسر گودرز توران گیا اور سیاوش کے بیٹے کیخسرو کو ایران لیے آیا ۔ کاؤس نے اس کو اپنا جانشین مقرر کیا ۔ اس کے بعد سے دونوں ملکوں میں سخت ترین لڑائیاں ہوئیں ۔ بالآخر افراسیاب کو شکست ہوئی اور وہ کیخسرو کے ہاتھوں قتل ہو گیا ۔

کے لہراسپ : مقدمہ دیوان غالب ص ۱۲۱ ۔

فردوسی کی روایت کے مطابق کیخسرو لہراسپ^۲ کو اپنا جانشین مقرر کر کے

۱۔ ڈاکٹر صفائی اس کا پورا نام شہرنگ بہزاد لکھا ہے، (حاصلہ سرائے ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۱۲۰) شہرنگ

ایک دیر ہی تھا (ایضاً ص ۲۳۲)

۲۔ لوستا میں اس کا نام » کوی ویشتاسپ پسر لڑوت اسپ « آیا ہے ۔ اس سے پہلوی اور فارسی میں گشتاسپ

پسر لہراسپ ہو گیا ۔

تخت سے دست بردار ہو گیا تھا۔ ارکان سلطنت کے اعتراض پر اس نے لہراسپ کے نسب^۱ کے متعلق بتایا کہ وہ کے پشین اور کیقباد کی اولاد میں ہے اور فرکیانی اس کے شامل حال ہے۔ اس طرح لوگ اس کی حکومت پر راضی ہوئے اور مہرماء کے روز^۲ مہر کو اس کی تاجپوشی ہوئی۔ اس نے بلخ میں آذر برزین^۳ نام کا آتشکدہ تعمیر کرایا۔ لہراسپ کے دو بیٹے تھے، پہلا وزیر دوسرا گشتاسپ۔ دربار میں گاؤس کے پوتوں میں سے دو موجود تھے۔ ان کی وجہ سے لہراسپ اپنے بیٹوں کی طرف سے بے پروا تھا۔ گشتاسپ اس بات سے ناراض ہو کر پہلے ہندوستان اور پھر روم چلا گیا۔ اور قیصر روم کی بیٹی کتایون سے شادی کی۔ بالآخر باپ کی خدمت میں ایران واپس آیا تو لہراسپ اس کو تخت نشین کر کے حکومت سے دستکش ہو گیا اور نویار بلخ میں چلا گیا اور خدا کی پرستش میں مصروف ہوا۔ اس کے زمانے میں جب زرتشت نے نئے مذہب کا اعلان کیا تو اس نے یہ مذہب قبول کر لیا۔ آخر کار ارجاسپ^۴ تورانی کے ہاتھوں قتل ہوا۔ لہراسپ نے ۱۲۰ سال حکومت کی۔ اس کے بیٹے گشتاسپ کے زمانے میں زرتشی مذہب کو بڑا فروغ ہوا۔ اس نے یہ مذہب قبول کر لیا تو ارجاسپ تورانی نے دوبارہ حملہ کیا لیکن گشتاسپ کے بیٹے اسفندیار کے ہاتھوں ارجاسپ قتل ہو گیا۔ اسفندیار کو تخت ایران کی بڑی آرزو تھی۔ مگر گشتاسپ تخت سے دستکش نہیں ہونا چاہتا تھا۔ اس بنا پر اس نے اسفندیار کو رستم سے لڑنے سیستان بھیج دیا اور وہ رستم کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ رستم نے اسفندیار کے بیٹے بہمن کی پرورش کی۔ گشتاسپ بالآخر بہمن کو سلطنت دیکر فوت ہو گیا۔ گشتاسپ پر کیانی خاندان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

بہمن: دیوان غالب ص ۱۹۹۔

»شاهنامہ« کی روایت کے مطابق سیستان کی جنگ میں اسفندیار کے دو لڑکے مہرنوش اور نوش آذر قتل ہوئے اور صرف بہمن بچ گیا۔ رستم نے اسفندیار کی خواہش کے مطابق اس کی ہر طرح سے تربیت کی۔ کچھ دنوں بعد گشتاسپ نے اسے تخت نشین

۱۔ شاهنامہ میں اس کو اردش کا بیٹا، اور کے بہمن کا پوتا قرار دیا ہے، لیکن پہلی روایت میں کے بہمن کے بیٹے نوش کا پوتا اور آر کا بیٹا بتایا گیا ہے۔ طبری اور بیرونی کی روایت پہلی روایت کے مطابق ہے

(حسامہ سرائی ص ۵۲۶)۔

۲۔ ایران ہندوستانی ۲۲۷۔ اس دن معروف نیوہار ہرگان منایا جاتا ہے۔

۳۔ اس امم آتشکدہ کی تفصیل مرد پنا ص ۲۱۵۔ ۲۱۸ میں بیان ہوئی ہے

۴۔ الفراسیاب کے ہند ایران کا سب سے بڑا دشمن، دیکھئے حسامہ سرائی ص ۲۲۶۔ ۲۲۷

کیا اور اردشیر کا لقب دیا۔ بہمن سب سے پہلے اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے
سیستان گیا اور زال پدر رستم کو قید کر دیا۔ پور فرامرز نے اس کا مقابلہ کیا لیکن اس
کو بھی شکست فاش ہوئی اور اس کے بہت سے ہمراہی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے
اور وہ خود گرفتار اور پھر قتل ہوا۔ گشتاسب کا بیٹا پشتون بہمن کا وزیر تھا، اس کی
تجویز پر بہمن نے زال کو معاف کر دیا اور پھر ایران واپس آیا۔ بہمن کے ساسان نام کا
ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہما لقب بہ چہر زاد تھی۔ بہمن نے اسی لڑکی کو اپنا جانشین نامزد
کیا۔ اس کی سلطنت ۹۹ سال رہی۔

بہمن کا نام »اوستا« میں نہیں آیا۔ لیکن پہلوی متون میں وھومن سپند داتان یعنی
وھومن پسر سپند دات کئی بار ذکر ہے۔ »دینکرت« میں اس کو ان بادشاہوں میں شامل کیا
ہے جو زرتشت کے بعد وجود میں آئے اور دین مزدیسنا کے پیرو رہے۔ بعض اسلامی
تاریخوں میں اس کو اردشیر اول بادشاہ ہخامنشی اور بعض میں اردشیر دوم سمجھا گیا ہے۔
داراب : دیوان غالب ص ۱۹۹۔

»شاهنامہ« کی روایت کے مطابق بہمن نے اپنی بہن ہما (چہر زاد) سے شادی
کر لی تھی اور اس کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ اسی سے ایک بیٹا پیدا ہوا جو داراب کہلایا۔
کہتے ہیں یہ بیٹا باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوا اس لئے اس کی ماں نے پیدا ہونے پر
اس کو ایک صندوق میں رکھ کر دریا میں ڈال دیا چنانچہ ایک دھوبی نے اس کو نکالا
اور اس طرح داراب اس کا نام ہوا۔ پہلوی ماخذ میں اس کا نام دارا یا دارام ذکر ہوا
ہے اور فردوسی نے تخت پر بیٹھنے کے بعد اس کو دارا کے نام سے یاد کیا ہے
کہتا ہے :

چو دارا بتخت کئی بر نشست کمر بر میان بست و بکشاد دست
داراب نے ۱۲ سال حکومت کی۔ اس لئے دو بیٹے تھے، ایک دارا جو اس کے
بعد ایران کا بادشاہ مقرر ہوا اور دوسرے اسکندر جو بادشاہ روم فیلقوس کی لڑکی سے
پیدا ہوا اور اپنی ماں کے رشتے سے یونان کا بادشاہ منتخب ہوا۔ بعض مورخوں نے^۱
اسکندر کی شاهنامہ والی روایت نقل کی ہے۔

۱۔ حاشہ سراق ص ۲۸

۲۔ ایضاً ص ۲۹

۳۔ ایضاً ص ۴۰

دارا :

پہلے دارا کا نکل آیا تھا نام
اس کے سرھنگوں کا جب دفتر کھلا
نہ گور سکندر نہ ہے قبر دارا
مٹے نامیوں کے نشان کیسے کیسے
پہلے خوددار تو مانند سکندر ہوئے

پھر جہاں میں ہوس شوکت دارائی کر (کلیات اقبال ص ۲۲۲)
تمام مورخوں کے بیان کے مطابق دارا ایران کا آخری (کیانی) بادشاہ ہے جو
اپنے باپ داراب کے بعد ایران کا بادشاہ ہوا۔ اس نے شہر زرنوش آباد کیا، لیکن سکندر
کی بغاوت اور اس کی تین جنگوں کے بعد کرمان بھاگ گیا اور سکندر سے صلح کی
درخواست کی لیکن جب صلح کی صورت نہ نکلی تو اس نے بادشاہ ہند سے مدد طلب
کی۔ سکندر نے اس کو مہلت نہ دی اور اس پر برابر لشکر کشی کرتا رہا۔ بالآخر
دارا کے دو بدعہد وزیر ماہیار و جانوسیار نے انعام و جاہ کے لالچ میں اسے قتل کر دیا۔
اس طرح ایران کا ملک اسکندر کے قبضے میں آگیا۔ اس روایت کو مورخوں کے بیان
سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دارا داریوش سوم ہے جس کے زمانے
میں سکندر نے حملہ کیا تھا اور جو اپنے دو مقربین کے ہاتھوں قتل ہوا^۱۔

اسکندر: اردو ادب کی مقبول ترین تلمیح ہے جو جاہ و جلال کے مجسمے موجد آئینہ،
معمار سد سکندری، آب حیاں کے تلا کی حیثیت سے بکثرت مستعمل ہے۔ مشکل سے کوئی
دیوان ایسا ملے گا جس میں اسکندر کا ذکر نہ ہوا ہو۔ پہلے دیوان غالب سے چند مثالیں
پیش کی جاتی ہیں۔

حیرت انداز رہبر ہے عناں گیر، اے اسد نقش پامے خضر یاں سد سکندر ہو گیا (۳۰)
سد اسکندر بنے بہر نگاہ گر خاں گر کرے یوں امر نہی بوترا ب آئینے میں (۴۰)
اسد جر آب بخشیدن زدیا خضر کو کیا تھا ڈبوتا چشمہ حیواں میں گر کشتی سکندر کی (۷۷)
لب نگار میں آئینہ دیکھہ آب حیات یہ گمرہی سکندر ہے محو حیرانی (۹۶)
ممکن ہے کرے خضر سکندر سے ترا ذکر گر لب کو نہ ڈے چشمہ حیواں سے طم اوت (۱۲۷)
تو سکندر ہے مرا خضر ہے ملتا تیرا گوشرف خضر کی جی جھکوملاعات سے ہے (۱۲۸)

۱۔ دیکھئے دیوان ذوق ص ۱۹۸، ۲۴۵، ۲۶۶، ۲۷۰ وغیرہ۔

۲۔ حساب سرائی ص ۴۴۰

- (۱۴۰) شاہ کے آگے دھرا ہے آئینہ اب مال سعی اسکندر کھلا
 (۲۴۲) کیا کیا خضر نے سکندر سے اب کسے رہنما کرے کوئی
 غالب نے ایرانی یا یونانی سکندر کے جاہ و جلال کا ذکر نہ کر کے اپنے سکندر کو خضر کا پیرو اور موجد آئینہ اور معمار سد سکندر کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔
 کلیات اقبال :

- نہیں ہے وابستہ زیر گردوں کمال شان سکندری سے
 (۱۰۸) تمام سامان ہے تیرے سینے میں تو بھی آئینہ ساز ہوجا
 کرم اے شہ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظر کرم
 (۲۰۱) وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنہیں دماغ سکندری
 پہلے خود دار تو مانند سکندر ہوجائے
 (۲۲۲) پھر جہاں میں ہوس شوکت دارائی کر
 نگاہ فقر میں شان سکندری کیا ہے
 (۲۴۷) خراج کی جو گدا ہے وہ قیصری کیا ہے
 مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے
 (۴۲۲) یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی
 کنار دریا خضر نے مجھ سے کہا بانداز عمرمانہ
 (۴۶۲) سکندری ہو قلندری ہو یہ سب طریقے ہیں ساحرانہ

اقبال کے یہاں سکندر جاہ و جلال کا مجسمہ ہے اور آئینہ سازی بھی اس کی عظمت کی افزائش کا سبب ہے۔ اس نے ایرانی یا یونانی سکندر کو خیالی سکندر سے ملا دیا ہے۔
 اب ذیل میں سکندر کے متعلق ایرانی روایات کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے :
 قدیم ایرانی و اسلامی روایات میں سکندر کے بارے میں دو قسم کی باتیں ملتی ہیں :

پہلی متون میں اس بادشاہ کو اکثر گجستک (ملعون) اور اس کا مقام اروم (یونان) بتایا گیا ہے بندھن کی فصل ۳۳ میں ہے :

»دارای دارایان کی حکومت کے دور میں الکسندر کیسے اروم سے ایران شہر پر حملہ آور ہوا اور دارا کو قتل کر دیا اور تمام خاندان شاہی، مغ اور

امرا اور بزرگوں کو منتشر کر ڈالا۔ مقدس آگ کو بجھا دیا اور دین مزدیسنا کو ذلیل و خوار کیا۔ اور زند کو اروم بھیج دیا اور «اوستا» کو نذر آتش کر دیا اور ایران کو نوے حصوں میں تقسیم کیا۔ اسی زمانے میں ارتخشتر پاپگان (اردشیر بابکان) ظاہر ہوا۔ اس نے یونانیوں کو قتل کر کے ایرانی بادشاہی کو دوبارہ زندہ کیا۔

اسی طرح تمام ساسانی کتابوں میں اسکندر ملعون قرار دیا گیا ہے اور غالباً انہیں سے متاثر ہو کر اسلامی مورخوں نے اسے ویران کار کے لقب سے یاد کیا ہے۔ باوجود اس کے «شاہنامہ» میں ایک طرف تو اس کا نسب کیانی اور اسے ایسا شریف، شجاع اور دانشور بتایا گیا ہے جس نے بڑی شاندار فتوحات حاصل کیں۔ دوسری طرف ایک بار اردشیر کی داستان میں اور دوسری بار خسرو پرویز کے قیصر روم کے جواب نامے میں اسے برے الفاظ میں یاد کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فردوسی کے سامنے دونوں روایتیں تھیں، دوسری روایت کا ماخذ تو سبھی کتابیں ہیں لیکن پہلی روایت میں ایرانیوں کے قومی تعصب کو دخل ہے۔ سکندر نے جب ایران پر قبضہ کر لیا تو اسے بھی اپنے ملکی بادشاہوں میں شامل کر کے اس کو داراب کا بیٹا گردان دیا۔

(کلیات اقبال ۱۳۴، ۲۱۵، ۲۱۸)

ایرانی، تورانی، ساسانی:

ایران: پہلوی میں ایرانشتر تھا، شتر (شہر) بمعنی مملکت ہے۔ رفتہ رفتہ اس کا دوسرا جزء حذف ہو گیا،

توران: دریائے آمو سے اس پار کا علاقہ فریدوں نے اپنے بیٹے تور کو دیا تھا، اسی بنا پر یہ توران کے نام سے موسوم ہوا۔ تورانی اسی علاقہ کے رہنے والے کو کہتے ہیں۔

ساسان: اردشیر پسر بابک کا دادا تھا، وہ ایک اعلیٰ گھرانے سے تعلق رکھتا۔ اس کی شادی بازرنگی خاندان میں ہوئی تھی۔ وہ استخر میں اناہید (اناہیتا) کے معبد کا رئیس تھا۔ اس کی وفات پر اس کا بیٹا بابک اس معبد کا رئیس منتخب ہوا تھا۔ ساسانی خاندان اسی کی طرف منسوب ہے، اس خاندان کا بانی اردشیر ہے۔

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی

اردشیر:

(بال جبریل ۱۶۰)

کہ ہوں ایک جیدی و اردشیری

اقبال نے اردشیری کلمہ کو شاہنشاہی کا مترادف قرار دیا ہے اور اس طرح دوسرے ساسانی بادشاہ پرویز کو بھی وہ شاہنشاہیت کا نمونہ قرار دیتے ہیں۔ اردشیر ساسانی خاندان کا بانی تھا۔ اس کا دادا ساسان استخر میں اناہید کے معبد کا رئیس تھا۔ اس کی وفات پر اردشیر کا باپ بابک اسی عہدے پر مامور ہوا۔ اس کے کئی بیٹے تھے جن میں شاپور اور ارتخشتر (اردشیر) قابل ذکر ہیں۔ اردشیر بہت حوصلہ مند تھا اور باپ ہی کی زندگی میں مقامی بادشاہوں سے نبرد آزما رہ چکا تھا۔ مگر بابک کی وفات پر شاپور اس کا جانشین ہوا۔ اردشیر اپنے بھائی سے جنگ کرنے والا ہی تھا کہ دفعتاً شاپور کا انتقال ہو گیا۔ اردشیر نے کرمان اور خلیج فارس کے علاقے کو بھی جلد فتح کر لیا۔ اس کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف ہو کر اشکانی بادشاہ نے اس پر حملہ کر دیا۔ مگر ۲۲۴ ع میں شاہ کو شکست ہوئی اور اردشیر کا طیسفون پر قبضہ ہو گیا۔ پھر وہ شہنشاہ ایران کا لقب اختیار کر کے دوسری فتوحات کی طرف متوجہ ہوا۔ اس نے آذربائیجان اور آرمینیا فتح کیا، پھر سیستان، اہر شہر (خراسان) مرگیانا (مرد)، خوارزم اور باختر کو زیر کر کے ایک عظیم الشان سلطنت کو قائم کیا۔ اس طرح ہخامنشی سلطنت کے ساڑھے پانچ سو سال بعد دوبارہ اہل فارس نے تمام ایران کے لوگوں پر اپنا تسلط قائم کیا اور ایک نئی مشرقی سلطنت وجود میں آئی جو سلطنت روما کے دوش بدوش چلتی رہی۔ اور ایک ایسا تمدن سامنے آیا جو اشکانی تمدن کا تسلسل نہیں بلکہ اس کا تکملہ تھا۔

اردشیر کا انتقال ۲۴۱ ع میں ہوا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا شاپور اول تخت نشین ہوا، مرور زمان سے اردشیر کے گرد افسانے کا ایک حالہ پیدا ہو گیا۔ اور داستان «کارنامک ارتخشتر پاکان» میں جو اردشیر سے متعلق ہے، افسانہ شاہ کروش بزرگ کے متعدد خط و خال پائے جاتے ہیں۔

بہرام^۱ : دیوان غالب ص ۱۳۷

ساسانی بادشاہوں میں بہرام نام کا سب سے مشہور اور شاندار بادشاہ بہرام گور ہے۔ وہ یزدگرد اول (م ۴۲۱ء) کا بیٹا اور جانشین اور نہایت ہردلعزیز بادشاہ تھا اقوام شمالی اور دولت بازنطینی کے خلاف لڑائیوں میں بہادری کے جو جوہر اس نے دکھائے اس کے بہت سے قصے مشہور ہیں۔ اسی طرح اس کے شکار کے کارنامے اور

۱۔ اوستا ورتراخہ پہلوی ورمہم، ایک بڑے درجے کا ایزد جوارہی بہت سے متعلق تھا، دیکھئے مردیستان ص ۲۵ اور برہان طالع ۱ : ۲۲۴ حاشیہ - یہ نام ساسانی دور میں مقبول تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں میں بھی غالباً پایا جاتا ہے۔

عشق کی داستانیں بھی زبان زد خاص و عام ہیں۔ ان کار ناموں اور داستانوں کو نہ صرف ادبیات فارسی میں زندہ جاوید بنایا گیا ہے بلکہ صدیوں تک مصوروں نے ان مضامین کو اپنی تصویروں میں دکھایا ہے۔ علاوہ بریں قالینوں اور پردوں میں بھی یہ تصویریں منقش کی گئی ہیں۔ وہ عربی میں شعر کہتا اور کئی زبانوں میں گفتگو کر سکتا تھا۔ موسیقی کا بیحد دلدادہ تھا۔ ایک افسانے کی رو سے اس نے ہندوستان کے گویوں کو ایران بلوایا تھا۔ اس نے ۴۳۸ یا ۴۳۹ء میں وفات پائی۔ فردوسی نے طبعی موت لکھی ہے لیکن اکثر عربی مورخوں نے گورخر کے پیچھے گھوڑا دوڑانے اور کوئیں میں گرنے کو موت کا سبب قرار دیا ہے۔ عمر خیام کہتا ہے :

بہرام کہ گور می گرفتاری دایم دیدی کہ چگونہ گور بہرام گرفت

نوشیروان :

عجبت خویشتن بینی عجبت خویشتن داری
عجبت آستان قیصر و کسریٰ سے بے پروا (کلیات اقبال ص ۳۲۹)

یشہ میں معدلت کے وہ شیر ہے تو شاہا
نوشیرواں کو جس سے ہرگز نہ ہمسری ہو (ذوق^۲ ص ۲۰۲)

کبھی آوارہ بے خانماں عشق
کبھی شاہ شاہا نوشیرواں عشق (اقبال ۳۱۷)

اگرچہ اقبال کی اس تلمیح میں نوشیرواں کا ذکر ایک شہنشاہ کی حیثیت سے ہوا ہے لیکن مشرقی روایات میں وہ ایسا بادشاہ مانا گیا ہے جو عدل و انصاف کا نمونہ تھا، عربی اور فارسی مصنفین نے بے شمار حکایتیں بیان کی ہیں جو بادشاہ کی دادگستری کی مثالیں پیش کرتی ہیں۔ نظام الملک نے نمونہ کے طور پر ایک بڑی حکایت لکھی ہے۔ دوسری حکایت مسعودی نے بیان کی ہے جسے بعد کے مصنفین نے دہرایا ہے۔ بعض اور روایات بھی ہیں جو اکثر افسانہ آمیز ہیں تاہم ان سے اس بات کی حقیقت کھلتی ہے کہ خسرو کی انصاف پسندی کی روایت بہت پرانی ہے۔

خسرو اول کوآذ (قباد) کا تیسرا بیٹا تھا، ۵۳۱ء میں تخت نشین ہوا اور ۵۷۹ء میں وفات پائی۔ وہ تاریخ میں انوشرواں (انوشک رواں) صاحب روح (جاوید) کے نام سے مذکور ہے۔ اس کی آمد سے ساسانیوں کی تاریخ میں درخشاں ترین عہد کا آغاز ہوتا ہے۔ "مزدکیوں

۱ نوشیرواں کا نام خسرو تھا، اس کا عربی کسری (یعنی کسری ہے)

۲ مزید دیکھئے ص ۲۲۶، ۲۶۶

کی خطرناک بدعت کا خاتمہ اور ملک کے اندر امن و امان کا دور دورہ ہوا۔ پروفیسر کرشن سن نے «ایران بعد ساسانیان» کا آٹھواں باب 'اسی بادشاہ کے کارناموں پر وقف کیا ہے جس کے مطالب یہ ہیں -

شاہی اقتدار کا استحکام، معاشرتی نظام کا ازسرنو قیام، اصلاح مالیات، فوجی اصلاح، روم کے ساتھ جنگ، ہپتال اور ترک، یمن کی فتح، خسرو کی شخصیت، انوشک زاد کی سرکوبی، پامے تخت اور علات شاہی اور نظام حکومت کی تفصیل، آداب دربار، امتیازات و خطابات و سیاست، ادبی اور فلسفیانہ تمدن کا شاندار عہد، تعلیم و تربیت و علوم، طب اور پرزویہ حکیم، مذہب پر فلسفہ کا رنگ، ہندوستان کا ادبی اثر، زرتشتیت کا انحطاط وغیرہ -

خسرو اول انوشروان کے عہد میں ایک طرف یونانیت کا احیا ہوا تو دوسری طرف ایرانیوں کی ذہنی زندگی پر ہندوستان کے تمدن کا بھی اثر پڑا۔ پہلوی کی ایک چھوٹی کتاب «مادیگان چترنگ» میں ایک روایت سے ظاہر ہے کہ شطرنج کا کھیل ہندوستان سے ایران اسی زمانے میں آیا۔ متعدد ہندوستانی کتابیں پہلوی میں ترجمہ ہوئیں۔ ان میں ایک بُدھی افسانہ «بلوہر و بوذاسف» ہے جس کی اصل تو ضائع ہو گئی لیکن عربی ترجمہ موجود ہے۔ اس کے سریانی ترجمے سے یونانی افسانہ موسوم بہ «برلام ویؤاسف» ماخوذ ہے۔ اس سے بھی زیادہ مشہور کتاب «کلیاک و دھنگ» ہے جو سنسکرت پنج تتر کا ترجمہ ہے۔ اس کا مترجم پرزویہ طبیب تھا۔ مختصر یہ کہ انوشروان کا عہد ساسانیوں کی تاریخ میں ایک نہایت درخشاں زمانہ ہے۔ ایران کو اس عہد میں وہ عظمت حاصل ہوئی جو شاپور اول و دوم کے دور میں بھی اسے نصیب نہ ہوئی تھی۔ ادب و تہذیب کی ترقی نے اس عہد کو چار چاند لگا دیے۔

خسرو پرویز : یہ اردو ادب کا دلچسپ موضوع ہے۔ اس کی شہنشاہیت، اس کی دولت، اس کا عیش، اس کے جھوٹے عشق وغیرہ بیانات سے اردو کا دامن مالا مال ہے۔ چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

سنجدینی ہے ایک طرف رنج کوہکن

(دیوان غالب ص ۴۹)

خواب گران خسرو پرویز یک طرف

- تکلف بر طرف، فرہاد اور اتنی سبکدستی
خیال آسان تھا لیکن خواب خسرو نے گرانی کی (کلیات غالب ص ۷۷)
- ہوسکے کیا خاک دست و بازوے فرہاد سے
(ص ۸۵) یستوں خواب گران خسرو پرویز ہے
- عشق و مزدوری عشرتکدہ خسرو کیا خوب
(ص ۱۸۶) ہم کو تسلیم نکونامی فرہاد نہیں
- اقبال نے پرویز کی تلمیح کو تے تے رنگ سے ہم آشنا کیا ہے۔
اس مرد خود آگاہ و خدا دوست کی صحبت
(ص ۲۵۴) دیتی ہے گداؤں کو شکوہ جم و پرویز
- وہ ضرب اگر کوہ شکن ہو بھی تو کیا ہے
(ص ۲۸۵) جس سے منزلزل نہوئی دولت پرویز
- فرہاد کی خارا شکنی زندہ ہے اب تک
(ص ۲۹۴) باقی نہیں دنیا میں مملو کیت پرویز
- فقیر راہ کو بخشے گئے اسرار سلطانی
(ص ۳۱۶) بہا میری نوا کی دولت پرویز ہے ساقی
- بچھائی ہے جو کہیں عشق نے بساط اپنی
(ص ۳۲۱) کیا ہے اس نے فقیروں کو وارث پرویز
- گو فقر بھی رکھتا ہے انداز ملوگانہ
(ص ۳۳۰) نا پختہ ہی پرویزی ہے سلطنت پرویز
- نیشے کی کوئی گردش تقدیر کو دیکھے
(ص ۴۵۱) سیراب ہے پرویز جگر تنہا ہے فرہاد
- تھا یہ اللہ کا فرمان کہ شکوہ پرویز
(ص ۴۶۳) دو قلندر کو، کہ ہیں اس میں ملوگانہ صفات
- زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
(ص ۴۸۱) طریق کومکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
- خسرو پرویز (پہلوی اہرویز) ساسانی خاندان کا جلیل القدر بادشاہ تھا۔ وہ ہرمزد کا
بیٹا اور نوشیرواں کا پوتا تھا۔ اپنے باپ کے قتل کے بعد ۵۹۰ء میں تخت نشین ہوا مگر

چند ہی دنوں میں بہرام چوہیں نے اسے نکال دیا۔ خسرو قیصر روم کے پاس چلا گیا اور اسکی مدد سے بہرام کو زیر کیا۔ اس نے ۶۱۲ میں روم پر حملہ کیا اور رہا، انطاکیہ، دمشق اور اورشلیم کو فتح کر لیا۔ پھر اسکندریہ اور مصر کے بعض حصوں کو زیر کیا۔ ۶۱۵ ع کے قریب خسرو کی طاقت بام عروج پر تھی۔ ۶۲۳ ع میں قیصر روم ہرقل نے ایشیائے کوچک کو دوبارہ فتح کیا اور گنزگ کو فتح کر کے آنشکدہ آذرگشنسپ کو برباد کر ڈالا۔ ۶۲۸ میں دستگرد کے شاہی قصر پر قبضہ کر کے طیسفون پر حملہ کی تیاری کرنے لگا۔ خسرو پایۂ تخت چھوڑ کر کسی محفوظ جگہ چلا گیا لیکن تھوڑی ہی مدت بعد ایک بغاوت میں مار ڈالا گیا۔

خسرو نے اپنی سلطنت کو کچھ عرصے تک ایسی شان و شوکت سے بہرہ ور رکھا جو اسے ساسانیوں کی تاریخ میں اب تک نصیب نہیں ہوئی تھی۔ طبری کی ایک روایت ہے کہ بہادری، دور اندیشی اور جنگی فتوحات میں ایرانی بادشاہوں میں سب سے بڑا ہوا تھا۔ اس کی طاقت، اس کی فتوحات، اس کی دولت و ثروت اور اس کے خزانے میں وہ عظمت و شان تھی جو کسی دوسرے بادشاہ کو نصیب نہیں ہوئی تھی اس وجہ سے اس کو ابرویز (مظفر) کہتے تھے۔

شیریں؛ اردو اور فارسی شعر کی مقبول ترین تلمیح ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں: غالب -

مرگ شیریں ہوگی نہی کوہکن کی فکر میں

(۶۲)

تھا حریر سنگ سے قطع کفن کی فکر میں

کوہکن گرسنہ مزدور طربگاہ رقیب

(۱۴۴)

یستوں آئینہ خواب گران شیریں

کوہکن نقاش یک تمثال شیریں تھا اسد

(۱۴۹)

سنگ سے سرما کر ہووے نہ پیدا آشنا

ہمنخن تیشے نے فرہاد کو شیریں سے کیا

(۲۳۹)

جس طرح کا کہ کسی میں ہو کمال اچھا ہے

خسرو پرویز! جنس لطیف کا دلدادہ تھا، اس کے حرم میں عورتوں کی

تعداد بہت زیادہ تھی، اس کی چہیتی بیوی شیریں تھی جس کو ثعالیٰ نے گلزار حسن اور

زشک ماہ لکھا ہے۔ وہ عیسائی تھی اس لئے بہت سے مشرقی اور مغربی مورخوں نے اس

کو رومی بتلایا ہے لیکن اس کا نام شیریں ایرانی ہے اور بقول مورخ سیؤس وہ خوزستان کی رہنے والی تھی۔ خسرو نے اپنے عہد کے آغاز میں اس سے شادی کی تھی اور وہ آخر تک بادشاہ کے مزاج پر حاوی رہی حالانکہ وہ بازنطینی شاہزادی ماریہ سے کمتر تھی۔ خسرو اور شیریں کے عشق کے افسانے بہت جلد وجود میں آگئے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلطنت ساسانی کے خاتمے سے پہلے ہی اس مضمون پر کئی ایک داستانیں مقبول عام ہو چکی تھیں جن کے متفرق اجزا «خودای نامک» کے عربی و فارسی ترجموں میں داخل ہو گئے۔ مثلاً ثعلابی اور فردوسی نے شیریں کے ان حیلوں کا ذکر کیا ہے جو اس نے اپنے ایک بیوفا عاشق کی محبت کو حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے اور پھر خسرو کے ساتھ اس کی شادی کی تفصیل لکھی ہے۔ آگے چل کر انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ کس طرح خسرو نے اپنی انوکھی تدبیروں سے امرا کو خاموش کیا جو اس حسین صورت کے ساتھ اس کی شادی پر برہم ہو رہے تھے۔ فرہاد اسی شیریں کا عاشق تھا۔

شبذیز^۱: خسرو پرویز کا مشہور گھوڑا تھا۔ یہ خسرو کو اس قدر عزیز تھا کہ اس نے قسم کھا رکھی تھی کہ جو شخص اس کے مرنے کی خبر مجھکو دے گا میں اس کو مروا دوں گا۔ جب گھوڑا مر گیا تو داروغہ اصطبل خوفزدہ ہوا اور اس نے بادشاہ کے گوٹے باربد کی طرف رجوع کیا۔ اس نے بادشاہ کے سامنے ایسا گیت گایا جس میں کنایۂ گھوڑے کے المناک واقعہ کی خبر دی۔ خسرو چلا اٹھا کہ اے بدبخت شاید شبذیز مر گیا ہے۔ گویا فوراً بول اٹھا بادشاہ خود ہی فرماتے ہیں۔ بادشاہ کہنے لگا بہت خوب! تو نے اپنے آپ کو بھی بچالیا اور دوسرے شخص کو بھی۔ اس قصے کو جو الہمدانی اور ثعلابی کے یہاں بیان ہوا ہے اس سے پہلے عربی شاعر خالد الفیاض اپنے اشعار میں نظم کر چکا تھا^۲۔ «برہان قاطع»^۳ میں ہے کہ جب شبذیز مر گیا تو خسرو نے کفن دفن کیا اور اور اس کی تصویر ایک پنہر پر کندہ کرائی اور جب اس تصویر کو دیکھتا تو روتا۔ اردو شاعری میں اس کا ذکر آیا ہے۔ سودا کہتے ہیں:

شبذیز ہے، اندیشہ گلگوں ہے تری طبع

(۱: ۳۷۲)

شکر ہے مضامین ترے، شیریں تری تقریر

۱۔ حب دیر - شب دیس - شب رنگ، دیر رنگ سیاہ کو کہتے ہیں۔ (برہان ۹۱۲، ۱۲۱۱)

۲۔ ایران بہد سامانیان ص ۶۲۱-۶۲۲

۳۔ ص ۲۲۱

ذوق کا شعر : ہوا شبدیز فلک سیر پر دولہا جو سوار
روز نے صدقہ کیا اشب و شب نے ادھم (دیوان ص ۳۲۰)

گلگون : شہیں کے گھوڑے کا نام تھا ۔ » یرمان قاطع « کی روایت یہ ہے :
» گلگون و شبدیز دو اسب بودند زادۂ مادیان دشت ابکہ و آن مادیان
راجفت نبود ۔ در آن دشت اسبی بود از سنگ ساخته و ہر گاہ آن
مادیان را ذوقی ہم مید سید خود بآن اسب سنگی میکشید بقدرت خدا آن
مادیان بار میگرفت ۔ «

یہ روایت نظامی گنجوی کی متوی » خسرو و شیرین «^۲ سے مستفاد ہے :
کہ زیر دامن این دیر غاری است درو سنگی سبہ کوئی سواری ست
ز دشت رم کلہ در ہر قرانی بگشن آید تگاور مادیانی ..
بفرمان خدا زو گشن گہر خدا گفنی شکفتی در پذیرم
ہر آن کرہ کزان تخمش بود بار ز دوران تک برد وز باد رفتار
چنین گوید ہمیدون مرد فرهنگ کہ شبدیز آمدست از نسل آن سنگ
اردو ادبیات میں یہ تلمیح کثرت سے آئی ہے ۔ مثلاً

شرار سنگ سے پادرخنا گلگون شیریں ہے
ہنوز اے تیشہ فرہاد عرض آتشیں پائی (دیوان غالب ص ۹۲)
ہے چلاوے میں یہ اس گلگون کے دم داری کا لطف
جون پون پہنے سے لہراتا ہو سرو بوستان (کلیات سودا ص ۲۴۱)
شمشیر تو پہ کچھ ہے کہ جسکو کیا میں عرض

گلگون ترا سو ہے یہ جمال پری و شاں (ص ۲۴۴)
روبرو سے اگر آئینہ کے اس گلگون کو
پہنک دے چڑھ کے جو تو شرق سے لے غرب تلک
اتنے عرصے میں پھر آوے کہ اسے باور کر

عکس بھی آئینہ سے ہونے نہ پاوے منفک (ص ۲۷۳)
جہاں کے باغ میں نقاش ترے گلگون کے

جو چاہیں شکل بنادیں تو کیا کریں تدبیر (ص ۲۷۵)

ترکش لگا کے دینے کو تصبیحہ بہار
 گلگون پہ اپنے ترک ہزارا ہوا سوار (ص ۳۰۴)
 گلگون ترے کی وصف میں کیا کیا یاں کروں
 گرد اس کے کھینچے جب گل رنگ حنا حصار (ص ۳۰۸)
 صحن چمن میں گلگون گر تیرے زیر ران ہو
 ہر گل پیادہ ہو کر «وان طرقوا» کٹاں ہو (ص ۳۱۰)
 سودا نے اس کو مطلق گھوڑے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔
 ذوق کہتے ہیں:

گلگون نشہ منے گلگون پہ ہو مرا
 بابوس آسمان روش حلقہ رکاب (ص ۲۳۱)
گنج گرانمایہ : حسن کا گنج گرانمایہ تجھے مل جاتا
 تونے فرہاد نہ کھودا کبھی ویرانہ دل (کلیات اقبال ۵۸)
 اس میں اشارہ ہے خسرو پرویز کے خزانے کا۔ دولت پرویز کا ذکر اقبال اور
 دوسرے شعرا کے متعدد اشعار میں برابر ملتا ہے۔ فردوسی کی رو سے خسرو پرویز کے
 سات مشہور خزانے یہ تھے :

- ۱۔ گنج عروس^۱
- ۲۔ گنج بادآور^۲
- ۳۔ دیۂ خسروی
- ۴۔ گنج افراسیاب^۳
- ۵۔ گنج سوختہ
- ۶۔ گنج خضرا
- ۷۔ گنج شادورر

» برہان قاطع « میں اس کے خزانوں کی تعداد کئی بار ۸ بتائی گئی ہے، آٹھویں
 خزانے کا نام گنج بار^۴ لکھا ہے لیکن اس کی تشریح کے ذیل میں اس کا دوسرا نام

۱۔ اس میں چن اور هندوستان کا خزانہ جمع ہوتا تھا۔ (ایران ہمد ساسانیان ص ۶۲۷)

۲۔ ذوق نے اپنے دیوان اردو کے ایک فارسی قلعے میں اس کا نام بادآورد لکھا ہے (ص ۲۷۴) اس کا نام گنج باد،
 گنج بادآورد اور گنج شائگان بھی پایا گیا ہے۔ بادآور کی پہلی شکل گوراذ آورد ہے (دیکھئے برہان ۱۸۲۸)
 جس وقت ایرانیوں نے اسکندریہ کا محاصرہ کیا تو رومیوں نے غیر کر دولت گفتیوں پر لاد دی تھی مگر باد مغائب ان
 گفتیوں کو لاجپل کر ایرانیوں کی طرف لے گئی۔ یہ بے اندازہ دولت طبعوں میں گئی اور اس کا نام گنج بادآورد
 رکھا۔ (ایران ہمد ساسانیان ص ۶۲۶)

۳۔ یہ افراسیاب کی طرف منسوب ہے (برہان ص ۱۸۴)

۴۔ برہان ص ۱۸۲۹

گنج شادآورد بھی لکھا ہے۔ اور آگے بڑھ کر شادآورد^۱ کی الگ تشریح بھی کردی ہے۔
اور کریشن سن نے گنج گاو کو اس کا خزانہ بتایا^۲ ہے۔
ترنج زر اور طلائے دست افشار

نہ نکلے کان سے فولاد تا ابد ہرگز عجب نہیں ہے بغیر از طلائے دست افشار
(سودا، دیوان ۲: ۲۴۶)

تھا ترنج زر ایک خسرو پاس رنگ کا زرد پر کہاں ہو پاس
آم کو دیکھتا اگر یک بار پھینک دیتا طلائے دست افشار (غالب، دیوان ۱۳۱)
دست افشار اور مشت افشار ہم معنی ہیں۔ اس لئے اسکو طلائے مشت افشار
اور زر دست افشار و زر مشت افشار بھی کہتے ہیں۔ ابوریحان بیرونی نے «کتاب الجماہر»^۳
میں لکھا ہے کہ ذہب المشتفشار کے بارے میں گمان یہ ہے کہ نرمی کی وجہ سے نام دیا
گیا تھا اور ایرانی بادشاہوں کے زمانے میں سیاسی وجہ سے اس کا عام آدمیوں کا استعمال میں
لانا ممنوع تھا۔ صرف بادشاہوں کے لئے وہ سونا مخصوص تھا۔ حمزہ^۴ کا بیان ہے :
«سببہ کرہ ای از طلای محلول بود کہ پادشاهان در بدست گرفتن آن ولعی داشتند
چنانکہ اکنون خلغہ معمول است و چو آن را بدست می گرفتند طلا از میان انگشتان مانند
عصارہ ای جاری میشد»

«مجمل التواریخ» والقصص میں ہے :

«و (خسرو پرویز را) بد زر مشت افشار کہ بر آن مہر نہادی و برسان موم بود»
کریشن سن^۵ نے بھی لکھا ہے :

«خسرو کے پاس جو یش بہا اور کسی قدر افسانوی نوعیت کی چیزیں تھیں ان

۱- ص ۱۸۴۰

۲- برہان نے اس کا نام گنج گوان، اور گنج گوہین بھی لکھا ہے اور اس کو جمشید کا خزانہ بتایا ہے جو ہرام گور
کے ماتھے لگا تھا۔ شامہ میں بھی ہے : یتکلم جم چون سخن رانند در گنج گوان میں خوانند (برہان ۱۸۴۰ ص ۷)
لیکن کریشن سن نے شمالی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کو سکندر نے دفن کرایا تھا جو ایک کان کے
دور پہ خسرو پرویز کے ماتھے آتا تھا (ایران بہد ساسانیان ص ۶۲۶)

۳- کتاب الجماہر ص ۲۳۴، برہان قاطع ص ۲۰۱۱ حافیہ ۲، مجلة دانشکدة ادبیات ۳ : ۴ ص ۲۲

۴- کتاب الجماہر ص ۲۳۵، ہی ۶ بیان درج ہے نیز دیکھئے برہان و سببہ (ایضاً)

۵- ص ۸۱، برہان قاطع ص ۲۰۱۱ حافیہ ۳

۶- ایران بہد ساسانیان ص ۶۲۷

میں ایک سونے کا ٹکڑا تھا جس کا وزن دو سو مثقال تھا اور موم کی طرح نرم تھا کہ دبائے سے مختلف شکلوں میں لایا جا سکتا تھا۔

ان سب بیانات کو فرہنگ نویسوں^۱ کے بیان سے ملانے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ زر دست افشار خسرو پرویز کے لئے مخصوص تھا۔ اسی کا بنا ہوا ترنج وہ اپنے ہاتھ میں رکھتا تھا۔ ذیل کے اشعار قابل ملاحظہ ہیں :

زر مشت افشار بودی بوسہ اورا بہا سببت آورد و سرا پر زر مشت افشار شد (سوزنی)
کسری^۲ و ترنج زر پرویز و ترہ زرین برباد شدہ یکسر با خاک شدہ یکسان (خاقانی)
ترنج زر دست افشار پرویز جہان بینی (عرفی)

باربد : رہے نہ ایک و غوری کے معرکے باقی

ہمیشہ تازہ و شیریں ہے نغمہ خسرو
(بال جبریل—۱۰۷)

غلغلہ اندر محفل مستان وجد میں خیل بادہ پرستان
نغمہ طرازاں باربد آسا چنگ نوازاں شکل نکسا

(دیوان ذوق ص ۱۹۶)
پہلے شعر میں خسرو پرویز کے دور کے رواج موسیقی کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے دربار میں دو بڑے استاد گویے تھے ایک سرکش اور دوسرا باربد^۳۔ مشہور ہے کہ ایرانی موسیقی کا موجد باربد ہے۔ دراصل ایران کی موسیقی بہت زیادہ پرانی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس استاد نے ساسانیوں کی موسیقی پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ »برہان قاطع« میں وہ تیس لحن مذکورہ ہیں جو باربد نے خسرو کو سنانے کے لئے ایجاد کئے تھے۔ ان کے نام کچھ تبدیلوں کے ساتھ نظامی نے »خسروشیرین« میں دئے ہیں۔ ثعالبی نے لکھا ہے کہ باربد خسروانیات کا موجد تھا جنکو گویے اب بھی بادشاہوں کی مجلسوں میں گاتے ہیں۔ ایک اور روایت کی رو سے باربد نے ۳۶۰ راگنیاں ایجاد کیں تھیں تاکہ ہر روز ایک نئی راگنی سنا سکے۔

نکسا : دیوان ذوق ص ۱۹۶۔ خسرو کے ہمد کا ایک اور گویا نکسا تھا، بعض

۱۔ مثلاً دیکھئے برہان و آئند راج ذیل دست افشار و مشت افشار

۲۔ خاقانی نے کسری (نوشیروان) کی طرف ترنج رو کو منسوب کیا ہے۔ اذر کیوانی سلسلے کی ایک کتاب

»زر دست افشار« نامی موجد سروش نے لکھی تھی جو طبع ہو چکی ہے۔

۳۔ اس لفظ کی یہ مختلف صورتیں ہیں۔ باربد۔ ہلبذ۔ قلابذ۔ پلابذ وغیرہ۔ باربد کے سلسلے میں دیکھئے ایران

ہمد ساسانیان ص ۶۱۹۔ ۶۲۲

لوگوں نے خسروانیات کی ایجاد کا سہرا اس کے سر باندھا ہے۔ نظامی نے « خسرو شیرین »^۱ میں اس کا کئی بار تذکرہ کیا ہے۔

فرہاد و کوہکن :

اردو قول کا وہ محبوب و مقبول ترین موضوع ہے جس کے ذکر سے کوئی دیوان خالی نہیں۔ شعرا نے اسے صرف عشق کا آئینہ ہی نہیں بتایا ہے بلکہ اور بہت سے تے تے خیالات اس سے وابستہ کئے ہیں۔ غالب اور اقبال کا کلام بطور نمونہ پیش کیا جا سکتا ہے۔ اول الذکر کے یہاں ۲۰ شعر میں فرہاد یا کوہکن کی تلمیح ہے جن میں بڑی نکتہ آفرینی ملتی ہے، اقبال نے پرویز کو ملوکیت اور فرہاد کو مزدور کا نمائندہ قرار دیا ہے اور اس سلسلے کے کافی شعر خسرو پرویز کے تحت نقل ہو چکے ہیں۔ غالب کے کچھ اور شعر ملاحظہ کریں :

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہکن اسد سر گشتہ خمار رسوم و قیود تھا (۱۴۳)
پیشے میں عیب نہیں رکھتے نہ فرہاد کونام ہم ہی آشفته سروں میں وہ جوان میر بھی تھا (۱۵۹)
دی سادگی سے جان پڑوں کوہکن کے پانو ہیہات کیوں نہ ٹوٹ گئے پیرزن کے پانو (۱۹۶)
کریں گے کوہکن کے حوصلے کا امتحاں آخر ابھی اس خستہ کے نیروے تن کی آزمائش ہے (۲۴۴)
فرہاد اور شیریں کا افسانہ کافی پرانا ہے۔ بلغمی^۲ لکھتا ہے کہ « فرہاد اس صورت پر عاشق ہو گیا اور خسرو نے اسے یہ سزا دی کہ اسے کوہ بیستوں^۳ میں سے پتھر نکالنے کے لئے بھیج دیا۔ پتھر کا ایک ایک ٹکڑا جو وہ کھود کر نکالتا تھا اتنا وزنی ہوتا تھا کہ آج سو آدمی ملکر بھی اسے نہ اٹھا سکیں »۔ خسرو و شیریں اور فرہاد و شیریں کی داستان محبت ایران کی رزمیہ اور عشقیہ شاعری کا ایک مقبول عام موضوع بن گئی۔ اردو میں یہ داستان محبت ادب میں براہ راست اپنا موضوع تو الگ^۴ نہ بنا سکی لیکن اس کی تمثیل و تلمیح میں بڑی وسعت پیدا ہو گئی۔ البتہ ہندوستان میں یہ داستان بہت زیادہ عام ہے اور اس کی مقبولیت کا سہرا تھیٹر کمپنیوں کے سر ہے۔

۱۔ ص ۲۷۴، ۲۶۹، ۲۶۴، ۲۵۹

۲۔ بحوالہ ایران ہند ساسانیان ص ۶۴۱

۳۔ اسی سے جرئتہ شد نکالنے کا افسانہ تیار ہوا ہوگا۔

۴۔ جہری مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی شئی یا داستان جو فرہاد و شیریں کے واقعات پر مشتمل ہو اور اردو ادب میں بڑا درجہ رکھتی ہو غالباً موجود نہیں ہے۔

بیستوں : اردو شاعری میں کوہ بیستوں سے شے تے افکار وابستہ ہیں غالب کے فرمانے کے مطابق۔

کشتہ افی زلف سیہ شیریں کو بیستوں سبزے سے ہے، سنگ زمرہ کا مزار (۲)
 ہو سکے کیا خاک دست و بازوے فرہاد سے بیستوں خواب گران خسرو پرویز ہے (۸۵)
 کوہکن گرسنہ مزدور طربگاہ رقیب بیستوں آئینہ خواب گران شیریں (۱۳۴)
 بیستوں ایران کے مغربی پہاڑی سلسلے کا ایک حصہ ہے جو فارسی باستان میں ہستان تھا
 یعنی محلِ بَغ یا خدا، ہستان سے ہستان اور ہستون ہو گیا۔ ہخامنشی بادشاہ داریوش اول
 کا سب سے بڑا کتبہ یہیں موجود ہے۔

مانی : اردو شاعری کا مقبول عام موضوع ہے۔ ادب میں مانی کی حیثیت ایک مصور کی
 بتائی گئی ہے جو چین^۲ سے نسبت رکھتا تھا۔ غالب کہتے ہیں :

جس کے حیرتکدہ نقش قدم میں، مانی خون صد برق سے باندھے بکف دست نگار
 نہ کھینچ اے سعی دست نارسا زلف تمنا کو پریشان تر ہے میرے خامے سے تدبیر مانی کی ۷۷
 زلف تحریر پریشان تقاضا ہے مگر شانہ ساں مو بزاں خامہ مانی مانگے ۷۸
 کھینچے گر مانی اندیشہ چمن کی تصویر سبز مثل خط نوخیز دو خط پرکار ۱۳۲
 سودا :

عکس گلبن یہ زمیں پر ہے کہ جسکے آگے کار نقاشی مانی ہے دوم وہ اول (دیوان ۲ : ۲۳۱)
 اے سحر رقم مانی اندیشہ نے تیرے کھینچی ہے کس انداز سے اس نظم کی تصویر
 (دیوان ۱ : ۳۷۲)

لیکن اس فرضی مانی کی تصویر تاریخی مانی سے جسکی تفصیل درج ذیل ہے،
 کسی قدر مختلف ہے۔ بقول پروفیسر کریسٹن سن^۳ مانی ایرانی النسل تھا اور اسکا تعلق اعلیٰ خاندان سے تھا۔
 اس کی ماں اشکانی خاندان سے تھی۔ ممکن ہے اس کا باپ فاتک بھی اسی گھرانے سے
 تعلق رکھتا ہو۔ فاتک ہمدان کا رہنے والا تھا مگر بعد میں وہ بابل چلا آیا۔ اس کا
 میل جول فرقہ مغسلہ کے عیسائیوں کے ساتھ رہتا تھا۔ مانی ۲۱۵ یا ۲۱۶ء میں یہیں پیدا
 ہوا، چین میں اس کی پرورش مذہب مغسلہ میں ہوئی، لیکن بڑے ہو کر اس نے اپنے

۱۔۔۔ دیکھئے برہان قاطع ص ۲۲۷ متن و حاشیہ

۲۔۔۔ فردوس گہتا ص ۶ : یامدیکہ مرد گویا ز چین کہ چون اور مصور ہ یند زمین

۳۔۔۔ دیکھئے ایران بعد ساسانیان باب چہارم - مانی پیغمبر اور اس کا مذہب -

زمانے کے بڑے مذاہب زرتشی و عیسائی سے گہری واقفیت پیدا کی۔ رفتہ رفتہ اس نے عقائد متسلطہ کو ترک کر دیا۔ اسے متعدد بار کشف و الہام ہوا جس میں ایک فرشتہ نوم نے اسے حقائق ربانی سے آگاہ کیا۔ بالآخر اس نے ایک نئے مذہب کی تبلیغ شروع کر دی اور فارقلیط ہونے کا دعویٰ کیا۔ اس نے کہا خدا کے پیغمبروں نے وقتاً فوقتاً لوگوں کو حکمت و حقیقت سے آگاہ کیا ہے۔ مثلاً ایک زمانے میں بودہ پیغمبر اہل ہند کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے، ایران میں زرتشت نے حق کی اشارت کی اور دیار مغرب میں حضرت عیسیٰ نے ہدایت خالق کا کام کیا۔ اب آخر میں میں (مانی) خدا کے برحق کا پیغمبر اور صاحب کشف و الہام ہو کر سر زمین بابل میں حکمت و حقیقت کی تعلیم کے لئے آیا ہوں....

مانوی مذہب پر زرتشی، عیسائی، عرفانی اور بدھی عقائد کا گہرا اثر ہے۔ آفرینش کائنات کے متعلق مانی دو جوہر اصلی ایک نیک اور ایک بد کا قائل تھا۔ یہ عقیدہ زرتشی مذہب سے ماخوذ ہے، مبدأ و معاد کے بارے میں اس کے عقائد عرفانی عقائد سے متاثر ہیں اسی طرح مانوی مذہب کی تثلیث اول کے جو تین افراد یعنی پدر عظمت، مادر زندگان اور انسان اولین ہیں ان کی ویسی ہی تعظیم ملحوظ ہے جیسی عیسائی مذہب میں باپ بیٹے اور روح القدس کی۔ تناسخ کا عقیدہ مانی نے ہندوستان کے مذہبی عقائد غالباً بدھ مذہب سے لیا ہے۔

مانی کا ظہور شاپور اول (۲۴۲ - ۲۷۲) کے زمانے میں ہوا، اول بادشاہ اس مذہب کا پیرو ہو گیا لیکن دس سال کے بعد وہ بدظن ہوا تو مانی کو وطن چھوڑنا پڑا۔ اس کی وفات کے بعد مانی ایران واپس ہوا تو ہرمزد اول (م ۲۷۳ء) کے بھائی بہرام اول نے اس کو موبدوں کے رحم پر چھوڑ دیا۔ مانی اور موبدوں کے درمیان مباحثہ ہوا، اس میں اس پر الحاد کا جرم عائد کیا گیا جس کی پاداش میں اسے قید کیا گیا جہاں وہ ۲۷۶ء میں جان بحق ہوا۔ مانی کی یہ تصانیف، کتاب الاسرار، کتاب الاثنین یا رسالۃ الاجتہ، پرگماتیہ یا رسالۃ الاصل، انجیل زندہ، کنز الحیوہ سریانی زبان میں تھیں جو پہلوی میں بھی منتقل ہو گئی تھیں۔ اس کی ایک کتاب، کتاب المواعظ شاپورگان شاپور اول کے نام پر پہلوی میں لکھی گئی۔ شاپورگان اور انجیل کے پہلوی ترجمے کے بعض اجزا ترقان کی کھدائی میں برآمد ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ مانی کے بہت سے خطوط، مکتوبات اور چھوٹے چھوٹے رسائل تھے۔

مانی نے پہلوی رسم خط کے بجائے سریانی رسم خط استعمال کیا اور بڑے عمدہ طریقے سے اس کو پہلوی تلفظ کے ساتھ موافق کیا چنانچہ تمام اعراب اور حروف کی آوازیں نہایت صحت کے ساتھ ادا ہوسکتی تھیں۔ اس سے رسم خط میں صرف ہزوارش ہی کو ترک نہیں کیا گیا بلکہ ایک ایسا طریقہ مجا اختیار کیا گیا جو الفاظ کے تلفظ کے لئے نہایت مناسب تھا۔

مسلمان مصنفوں^۱ نے مانی کے متعلق جو افسانہ آمیز باتیں لکوی دیں ان میں اس کی شخصیت کے حیرت انگیز اوصاف ملتے ہیں منجملہ ان کے فن خطاطی^۲ و مصوری میں اس کی بے مثال قابلیت ہے۔ مثلاً فارسی مصنف ابوالعالی اپنی کتاب «بیان الادیان» میں لکھتا ہے کہ مانی سفید ریشم کے کپڑے پر ایسا باریک خط لکھ سکتا تھا کہ اگر اس کپڑے کا ایک تار بھی کھینچ لیا جاتا تو ساری تحریر غائب ہوجاتی تھی۔ اور یہ کہ اس نے ایک کتاب تیار کی جس میں ہر قسم کی تصویریں تھیں اس کا نام اردنگ مانی تھا اور وہ ابوالعالی کے زمانے میں گیارہویں صدی عیسوی میں غزنی کے کتابخانے میں موجود تھی۔ اردنگ (اردنگ یا ارتنگ) کے متعلق ہر قسم کی کہانیاں مشہور ہیں اور وہ شعراء فارسی کی ایک مسلمہ ادبی اصطلاح بن گئی ہے۔ ایک افسانے کی رو سے جس کا راوی صاحب «روضۃ الصفا» ہے، مانی نے ممالک شرق میں ایک غار کو تصویروں سے سجایا تھا۔ اردنگ یا ارتنگ: دیوان غالب ص ۲۵۵، دیوان ذوق ص ۲۶۴

دیکھئے «برہان قاطع» ص ۹۷، ص ۱۰۳ متن و حاشیہ و «ایران بعد ساسانیان» ص ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۸۔ موسیو الفرک کا قیاس ہے کہ وہ اس کی انجیل کا ایک مصور نسخہ تھا۔ اردنگ کا نام اس کی ایک اور کتاب میں پایا جاتا ہے (دیکھئے «ایران بعد ساسانیان» ص ۲۶۵ حاشیہ اور ص ۲۶۸ متن و حاشیہ) مزدکیٹ: «ارمغان حجاز» میں (ابلیس کی مجلس شوری میں) اقبال ابلیس کے منہ سے کہلاتے ہیں۔

دست فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو

۱ — ایران بعد ساسانیان ص ۲۶۴ - ۲۶۵

۲ — مانوی کتابوں پر تصویر بنانے کا عام دستور تھا اس سے خیال گذرتا ہے کہ مانی کے کمال مصوری کی داستان میں کہہ نہ کہہ حقیقت کا عنصر ہوگا (اچھا ص ۲۶۸)

تک ڈراسکتے ہیں بھکو اشتراکی کوچہ گرد
 یہ پریشان روزگار، آشفته مغز، آشفته خو
 ہے اگر بھکو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
 جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرار آرزو
 خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
 کرتے ہیں اشک سحرگاہی سے جو ظالم وضو
 جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
 مزدکیت فتنہ فردا نہیں اسلام ہے (کلیات ص ۴۴۳)

فرقہ مزدک در اصل ایک مانوی فرقہ تھا جس کی بنیاد مزدک سے تقریباً
 دو صدی پہلے ایک ایرانی شخص زردشت پر خورگان نے رکھی جو پسا (فسا) کا رہنے
 والا تھا۔ زردشت کی تعلیم محض نظری تھی۔ مزدک مرد عمل اور در اصل زردشت کا
 خلیفہ تھا، اس نے اپنے پیشرو کی شہرت کو ماند کر دیا اور فرقے کا نام اس کے زمانے
 سے فرقہ مزدکیہ پڑ گیا۔

مزدک کے بارے میں ہماری اطلاعات بہت محدود ہیں، اس کی پیدائش مادریہ میں
 ہوئی جو غالباً شہر مادرایا تھا جو دریائے دجلہ کے کنارے اس جگہ واقع تھا جہاں اب
 قوۃ العمارہ ہے۔ مزدک اور اس کے باپ بامداد دونوں کا نام ایرانی ہے۔ دینوری کے بقول
 وہ استخر کا رہنے والا تھا اور "تبصرة العوام" میں اس کی جائے پیدائش تبریز بتائی گئی ہے
 جو شبہ سے خالی نہیں۔

مزدک کی تعلیم مذہب مانی کی اصلاح تھی، مانویت کی طرح اس میں بھی دو
 جوہر قدیم یعنی نور و ظلمت کے درمیان رابطے پر بحث ہے۔ لیکن مزدکی عقیدے کی رو
 سے ظلمت کا فعل نور کے فعل کی طرح ارادے اور تدبیر پر مبنی نہیں ہوتا۔ مزدک کی ایک
 اہم تعلیم یہ تھی کہ خدا نے روئے زمین پر زندگی کے وسائل پیدا کئے تاکہ سب یکساں
 طور پر ان سے فائدہ اٹھائیں اور کسی کو دوسرے کی نسبت زیادہ حصہ نہ ملے۔ لیکن
 لوگوں میں نابرابری زبردستی کی وجہ سے پیدا ہوئی اور ہر شخص نے کوشش کی کہ
 دوسرے کا حصہ چھین کر اپنی خواہشات کو پورا کرے لیکن حقیقت میں کسی شخص کو
 دوسرے کے مقابلے میں مال، اسباب اور عورتوں کا زیادہ حصہ لینے کا حق نہیں ہے۔
 لہذا یہ ضروری ہے کہ امیروں سے دولت چھین کر غریبوں کو دی جائے اور اس مساوات

کو قائم کیا جائے جو ابتداءً بنی نوع انسان میں تھی۔ مال و دولت کو اس طرح مشترک بنانا چاہئے جس طرح پانی اور چراگاہیں ہیں۔

ساسانی بادشاہ قباد نے اپنی سلطنت کے پہلے دور میں (۴۸۸-۴۹۸ ع) مزدکی تعلیم قبول کر لی تھی لیکن امرا کی شورش پر وہ وطن چھوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ قباد نے ہیاطلہ میں پناہ لی اور ۴۹۸ یا ۴۹۹ ع میں خاقان کی مدد سے بغیر مزاحمت سلطنت ایران دوبارہ حاصل کی۔ البتہ اب اس نے مزدکیوں سے ویسے تعلقات نہیں رکھے۔ اسی درمیان یہ مسئلہ درپیش تھا کہ قباد کا جانشین خسرو انوشرواں ہو یا کاؤس۔ چنانچہ ایک مذہبی مجلس تشکیل ہوئی جس میں زرتشتی اور عیسائی ایک طرف تھے اور دوسری طرف 'مزدک اور اس کے ساتھی۔ اس میں مزدکیوں کو شکست ہوئی۔ اس کے نتیجے میں مزدک اور اس کے تمام ساتھی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ یہ واقعہ ۵۲۸ یا ۵۲۹ ع میں ظہور پذیر^۲ ہوا۔

زرتشت: جاوید^۲ نامہ ص ۵۱، ادبی خطوط غالب ص ۱۵۴، دیوان ذوق ص ۲۴۱۔

ایران قدیم کا زبردست پیغمبر تھا جس نے ایک مذہب چلایا جو عام طور پر زرتشتی یا زردشتی کہلاتا ہے لیکن اصطلاحاً دین مزدیسنا ہے۔ اس کے نام کی مختلف صورت یہ ہے: زردشت، زرتشت، زردہشت، زارتشت، زراتشت، زره تشت، زاردہشت، زاردشت، زارتہشت، زارہوشت، زرادشت، زراہشت، زردہشت، زرهہشت۔ لیکن سب سے عام زردشت اور زرتشت ہیں۔ گاتھا میں یہ نام Zarathushtra کی شکل میں آیا ہے۔ وہ سپتیمان خاندان سے تھا، اس کا باپ پورشسپ اور ماں دغدو تھی، اس کی جائے پیدائش آذربائیجان یا رے یا شمالی مشرقی ایران بتائی گئی ہے۔ عام طور پر اس کا زمانہ ۱۰۰ ق۔ م کے حدود میں بتایا جاتا ہے لیکن بعض لوگوں نے قبل مسیح کا دوسرا ہزارہ قرار دیا ہے۔ زرتشت نے گشتاسپ کے زمانے میں اپنے مذہب کا اعلان کیا۔ چنانچہ بادشاہ نے اس کا دین قبول کر لیا۔ اس کی مذہبی کتاب «اوستا» ہے، جس کے زیادہ حصے دستبرد زمانہ سے بچ نہ سکے۔ البتہ جو حصے باقی ہیں ان میں گاتھا قدیم ہے اور و

۱۔ مزدکیوں نے خود قباد کی مرضی کے خلاف خسرو انوشرواں کو جانیفی سے محروم کرنے اور اپنے حامی کاؤس کو وارث تخت بنانے کی دیردست سازش کی تھی۔ (ایران ہند ساسانیان ص ۴۷۹)

۲۔ مزدکی تحریک کے لئے دیکھئے ایران ہند ساسانیان باب ہفتم، یحسان قاطع ص ۲۰۰-۲۰۱ متن و حاشیہ

۳۔ یہ اہمال کے فارسی کلام کی مثال ہے۔ اس مذہب نے اردو کو بے طرح متاثر کیا ہے۔ اردو کی ایک کتاب کا نام «بقول زردشت» ہے

زرتشت ہی کے زمانہ کا ہے۔ ارجاسب تورانی نے جب ایران پر دوسری بار حملہ کیا تو زرتشت ایک تورانی کے ہاتھ سے ۷۷ سال کی عمر میں قتل ہوا۔ اس کے تین بیٹوں ایسدواستر، اروتدئر، خورشید چہر کے نام محفوظ ہیں، اسی طرح تین بیٹیوں کے یہ نام ملتے ہیں: فرن، تہرت، پوروچیست^۱۔

اوستا، زند، پازند: کبھی زرتشتیوں میں ایسا کہ سارے موبد ژندو پاژند^۲ میں کرتے تھے مری تبعیت احکام ترے حق میں مگر اپنے مفسر تاویل سے قرآن بنا سکے ہیں پازند (کلیات اقبال ص ۳۲۵) اوستا^۳: زرتشت کی مذہبی کتاب ہے جس کے بیشتر اجزا دستبرد زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکے۔ موجود «اوستا» کے حسب ذیل حصے ہیں:

یسا (اس میں گانہا بھی شامل ہے)، ویسپرد، وندیداد، یشتا، خردہ اوستا۔
«اوستا» کی زبان خصوصاً گانہا کی، وید سے بہت مشابہ ہے، لیکن «اوستا» کا قدیم رسم خط باقی نہیں۔ موجودہ خط جس میں «اوستا» لکھی گئی ہے، خط پہلوی سے ماخوذ ہے لیکن پہلوی کے ہزوارش طریقے کو بالکل ختم کر کے اوستائی خط کو نہایت آسان اور باقاعدہ بنادیا گیا ہے جس میں ہر قسم کی آواز آسانی سے ادا ہوسکتی ہے۔
زند^۴: «اوستا» کی پہلوی تفسیر ہے۔ جس کا موجودہ متن ساسانیوں کے زمانے کا ہے۔ یہ لفظ اوستائی کلمہ ازاتئی (بمعنی شرح و گزارش) سے مشتق ہے۔ «اوستا» کی اوستائی زبان میں تفسیر لکھی گئی تھی جس کے کچھ اجزا آج بھی موجودہ «اوستا» میں ملے ہوئے ہیں۔ پہلوی اشکانی میں بھی «اوستا» کی تفسیر لکھی گئی تھی۔ لیکن جو تفسیر اس وقت موجود ہے وہ پہلوی ساسانی میں ہے، زرتشتیوں کے نزدیک «اوستا» اور زند (تفسیر اوستا) دونوں آسمانی کتابیں ہیں۔

۱۔ دیکھئے مردینا ص ۶۲-۷۲، حاشیہ برمان قاطع ص ۱۰۱۱

۲۔ بعض جگہ رائے فارسی ہے مگر زیادہ صحیح رائے مری ہے

۳۔ اس کی حسب ذیل اور شکلی ہیں: وستا، اپستا، استا، اوستا، ہستا، اپستا، اپستا، اپستا، اپستا، ہستا، اپستا، اپستا، ہستا۔ (مردینا ص ۱۱۶ - ۱۱۷)۔

۴۔ بعض فرہنگوں میں یہ لفظ زند درج ہے اس کے مفہوم کے سلسلے میں عام طور پر بڑی غلط فہمیاں ہوتی ہیں۔ (دیکھئے مردینا ص ۱۴۸ پید)۔

پازند: پا اور زند سے مرکب ہے ، پا، اوستائی کلمہ (Paiti) (بمنی ضد و صاحب) سے مشتق ہے ، اور زند بمعنی شرح ہے ۔ پازند سے مراد وہ پہلوی زبان ہے جو ہزوارش سے پاک ہو ، اور جس میں ہزوارش کے بجائے فارسی لفظ ہوں ۔ پس پازند کا زند اور «اوستا» سے کم تعلق ہے ۔ وہ ایک زبان ہے جو موجودہ فارسی اور پہلوی کی درمیانی کڑی ہے ۔ پازند کے متن کبھی اوستائی خط میں اور کبھی فارسی خط میں لکھے گئے ہیں ۔ ادبیات میں پازند کو زند اور «اوستا» سے ^۱ خلط کر دیا ہے ۔ چنانچہ اقبال نے بھی مذکورہ بالا بیت میں اس کو ایک مذہبی کتاب سمجھا ہے ۔

ایزد: یہ کلمہ جو فارسی اور اردو ادب میں خدا اور خالق کے لئے استعمال ہوتا ہے اوستائی لفظ (Yazata) سے مشتق ہے اور موجودہ شکل میں پہلوی ہے ۔ یہ اہورمزا کی مخلوق اور بمنزلہ فرشتہ ہے ۔ ان کی تعداد «اوستا» میں ہزاروں ہے ۔ ان سے بلند تر مخلوق امشاسپند ہیں ، جن کی تعداد صرف ۷ ہے اور جن میں سے ۶ کے نام پر ایرانی مہینوں کے نام ہیں ۔ ہر امشاسپند کے کئی متعلقہ ایزد ہیں :

متعلقہ ایزد^۲

امشاسپند^۲

- | | |
|---------------|--|
| ۱ — ہرمزد | دی بآذر، دی بمر، دی بدین - |
| ۲ — بہمن | ایزد ماہ، ایزد گوش، ایزد رام - |
| ۳ — اردی بہشت | ایزد آذر، ایزد سروش، ایزد بہرام - |
| ۴ — شہریور | ایزد خور، ایزد مہر، ایزد آسمان، ایزد انیوان - |
| ۵ — اسفندارمذ | ایزد آبان، ایزد دین، ایزد ارت، ایزد ماراسپند - |
| ۶ — خرداد | ایزد تشتیر (تیر)، ایزد فروردین، ایزد باد - |
| ۷ — امرداد | ایزد رشن، ایزد اشتاد، ایزد زامیاد - |

یزدان:

کھودئے انکار سے تو نے مقامات بلند

چشم یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا ابرو (اقبال کلیات ص ۹: ۴)

ایزد کی جمع پہلوی ایزدان ہے جو یزتان، یزدان کی صورت میں بھی آئی

۱ — تفصیل کے لئے دیکھئے مردینا ص ۱۴۲ - ۱۴۵، حاشیہ برہان قاطع ص ۲۵۲ - ۲۵۳۔

۲ — ان کے اوستائی نام مردینا ص ۱۵۷ - ۱۵۸ پر دیکھئے ۔

۳ — مہینوں اور دنوں کے نام خداؤں اور ایزدوں کے نام پر رکھے گئے ہیں ۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے ایران

بہد سامانیان ص ۲۲۰ - ۲۲۲)۔

ہے، آخری صورت فارسی میں باقی ہے اور پہلوی، فارسی اور اردو ادب تینوں میں خداوند کے معنی میں مستعمل ہے، گویا شکلاً جمع اور معناً واحد ہے۔ اس طرح کی متعدد مثالی مسلمان، جانان اور حورا وغیرہ کی شکل میں پیش کی جاسکتی ہیں۔

اھریمن : شعر سے روشن ہے جان جبرئیل و اھرمین (اقبال کلیات ص ۲۸۸)
فارسی و اردو ادب کی مقبول عام تلمیح ہے جو بدی کا سرچشمہ ہے۔ یہ کلمہ «اوستا» میں Angra Mainyava کی شکل میں آیا ہے۔ (Angra بمعنی خبیث و بد، اور Mainyava فارسی میں مینو ہے)۔ پہلوی میں اھریمن ہوا اور یہی کلمہ اھریمن اور اھرمین کی صورت^۲ میں اردو میں بھی مستعمل ہے۔

آتش کدہ : آتشکدہ و سینہ سوزاں ہے برابر (کلیات سودا ۲ : ۲۳۱)
خواہیدہ اس شرر میں ہیں آتشکدے ہزار (کلیات اقبال ص ۴۵)
یہ شرارہ بجھ کے آتش خانہ آذر بنا (ایضاً ۹۷)
چاہے تو کرے کعبے کو آتشکدہ^۳ فارس (ایضاً ۲۵۸)
شعلہ ہا نذر سمندر بلکہ آتش خانہ ہم (کلیات غالب ۵۴)

عناصر اربعہ میں آتش زرتشتی مذہب میں بڑی مقدس ہے، یہ اور آذر دونوں ایک ہی کلمے سے مشتق ہیں اور دونوں ہم معنی بھی ہیں۔ اس مذہب میں آذر ایک ایزد (فرشتے) کا نام ہے، اور «اوستا» میں آذر ایزد، اھورمزد کا پسر قرار دیا گیا ہے۔ اس سے اس عنصر کے بلند مقام کا انداز لگایا جاسکتا ہے۔ اسی مناسبت سے زردشتیوں نے آتشکدے تعمیر کرائے جہاں مقدس آگ کبھی نہیں بجھتی تھی۔ ان میں^۴ تین ایسے آتش کدے جن کی شہرت ہزاروں سال سے یکساں طور پر چلی آتی ہے یہ ہیں :

آذر گشسپ، آذر برزین مہر، آذر فرنبخ۔ آخری فارسی ادبیات میں آذر خرداد کے نام سے^۵ مشہور ہے :

چو آذر گشسپ و چو خرداد و مہر
فروزان چو بہرام و ناہید چہر (فردوسی)

۱۔ مردہتا ص ۱۶۰۔

۲۔ فارسی میں اھرمین، اھرن، اھریہ، اھرامن، اھریہ، اھریمن کی صورت میں بھی آیا ہے (مردہتا ص ۱۵۶-۱۵۷)

۳۔ حافظ، گزشتہ آتشکدہ فارس کش

۴۔ ایراتر فرہنگ نویس نے ان کی تعداد سات بتائی ہے (مردہتا ص ۲۴۱-۲۴۷)

۵۔ آتش، آتش کدہ کی تفصیلی بحث مردہتا ص ۱۷۶ تا ۲۴۲ ملے گی

آتش پرست :

کفر کی مے سے مست ہے جو ہے
فرض آتش پرست ہے جو ہے (کلیات سودا ۱ ص ۴۷)

(مزید دیکھئے « ادبی خطوط غالب » ص ۱۵۴)

زردشتیوں کا دوسرا^۱ نام آتش پرست ہے، مگر زردشتی خدا پرست^۲ ہیں اور

اسی بنا پر اپنے کو مزدا پرست، اور اپنے مذہب کو مزدیسنا کہتے ہیں۔

دیو : اردو اور فارسی ادب میں شیطان، بھوت، پریٹ کے معنی میں استعمال ہوا ہے،

اس کی پہلوی صورت Dev، اوستائی Daeva اور سنسکرت میں Deva ہے۔ قدیم زمانے

میں یہ لفظ آرائی خداؤں کے لئے مستعمل تھا۔ لیکن زردشت کے بعد متضاد معنی کے

لئے وقف ہو گیا۔ یہ کلمہ سوائے ایرانی زبان کے اور دوسری زبانوں میں خدا ہی کے معنی

میں آتا ہے۔ ہندی Deva، یونانی Zeus، لاطینی Deus، فرانسیسی Dieu سب کا مادہ ایک

ہی ہے^۳۔ اردو میں اس کے جو معنی ہیں وہ زردشتی اثرات کی نشاندہی کرتے ہیں اور

یہ اثرات فارسی ادب کے راستے سے آئے۔

(دیوان ۲۳۰)

غالب سریر خامہ نوائے سروش ہے

سروش :

(اقبال، کلیات ۱۴۳)

حیرت انگیز تھا جواب سروش

(۱۵۴)

ہاں سنادے محفل ملت کو پیغام سروش

(۱۷۰)

کہ ہے یہ سر نہاں خانۂ ضمیر سروش

اوستا Sraosha، پہلوی Srosh، سرتوشہ اوستا میں اطاعت و مخصوصاً خداوندی احکام کی

اطاعت کے معنی میں آیا ہے اور اسی اعتبار سے اسے ایک فرشتہ بتایا گیا ہے جو مظہر

اطاعت و نمایندۂ صفت رضا و تسلیم ہے۔ اس کا درجہ مہر کے برابر ہے اور کبھی کبھی

اس کا شمار امشاسپندوں میں ہوتا ہے۔ متأخر ادبیات زرتشتی میں سروش ایسا فرشتہ ہے جو

قیامت کے دن حساب اور میزان کے کام پر مقرر ہوگا۔ بعضی زرتشتی کتابوں اور فارسی

فرہنگوں میں سروش پیک ایزدی اور حامل وحی کی حیثیت سے متعارف ہوا ہے۔ ہر ماہ کی

۱۷ویں تاریخ کی حفاظت اس کے سپرد ہے، یرونی نے اس روز کو سروش کہا ہے^۴۔

۲۔ آتش بمنزلہ خدا نہیں

۱۔ یہ نام مسلمانوں کی تحریروں میں اکثر آتا ہے

۳۔ دیکھئے مزدیسنا ص ۱۶۲-۱۶۳، برہان قاطع ص ۹۱۷ متن و حاشیہ

۴۔ دیکھئے مزدیسنا ص ۱۵۸، برہان قاطع ص ۱۱۳۲-۱۱۳۳ متن و حاشیہ۔ غالب کے ایک اردو دیوان

کا نام نوار سروش ہے۔ بعض اور کتابوں کا بھی یہی عنوان ملتا ہے مثلاً غالب کے شاگرد قمر الدین سخن کی

نثری داستان کا نام سروش سخن ہے۔

ناہید : دیوان ذوق ص ۲۰۰ ، ۲۰۸ ، ۲۴۶ - اوستا میں اناہیتہ ہے جس میں '۱' (= ان) حرف نفی اور آہیتہ بمعنی چرکین و پلید و ناپاک ، پس اناہیتہ بمعنی پاک و بے آلائش ہوا۔ »اوستا« میں یہ افط فرشتوں اور دوسری چیزوں کی صفت مونث کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ فارسی باستان میں چار مرتبہ یہ کلمہ فرشتہ کے معنی میں آیا ہے لیکن جو ایزد اس نام سے مخصوص ہے وہ ایزد آب ہے اور جس کا قدیمی نام Aredvi Sura Anahita (معنی ایزد آب پاک و قوی) ہے۔ ڈاکٹر معین کا قیاس ہے کہ ناہید کا استعمال ستارہ زہرہ کے معنی میں بعد کا خیال ہے۔

اردو ادب میں ستارہ کے علاوہ لڑکی کا نام بھی رکھا جاتا ہے۔ یہ نام دقیقی کے یہاں بھی موجود ہے۔ لفظ ناہیدہ، ناہدہ، ناہد جوان لڑکی کے معنی آتا ہے۔ ڈاکٹر معین نے صاحب »برہان قاطع« کے ناہید بمعنی لڑکی لکھنے پر تعرض کیا ہے۔ اس سلسلے کی بحث کے لئے دیکھئے »مزدیسنا« ص ۳۲۹، »برہان قاطع« ص ۱۶۲، ۲۱۱۳، »ستارہ ناہید« ص ۱۱، »بشت« ۱ : ۱۵۸ - ۱۷۶۔

نوروز : اردو میں تلمیح کے علاوہ اس پر الگ نظمیں موجود ہیں۔ سودا کی نظم یہ ہے :

قطعہ مبارک نوروز (کلیات ۱ : ۲)

تری محفل میں شمع دولت افروز ہوا یہ سال نو فرخندہ فیروز ...
تفضل سے جناب مرضی کے تجھے ہر روز ہووے عید نوروز
غالب (دیوان ۱۲۷) نے حسب ذیل قطعہ عید نوروز کے موقع پر لکھا تھا :

اے شاہ جہاں گیر جہاں بخش جہاندار ہے غیب سے ہر دم تجھے صد گونہ بشارت ..
نوروز ہے آج اور وہ دن ہے کہ ہوے ہیں نظارگی صنعت حق اہل بصارت
تجھ کو شرف مہر جہاں تاب مبارک غالب کو ترے عتبہ عالی کی زیارت
ایک اور نظم میں نوروز، عید شوال اور ہولی کے ایک وقت پر ہونے کے سلسلے میں لکھا ہے (ص ۲۸۰) :

مرجا سال فرخی آئیں عید شوال و ماہ فروردیں
گرچہ ہے بعد عید کے نوروز لیک بیش از سہ ہفتہ بعد نہیں
سو اس اکیس دن میں ہولی کی جا بجا مجلسیں ہوئیں رنگیں
تین تیوہار اور ایسے خوب جمع ہرگز ہوئے نہونگے کہیں
ذوق نے بھی ایک قطعہ تنہیت جشن نوروز پر لکھا ہے ، اس کی پہلی بیت یہ ہے :

خسروا سن کے ترا مودہ جشن نوروز آج ہے بلبل تصویر تلک زمزمہ سنج
 یہ عید نوروز جو ادبیات سے بڑھکر عوام میں اثر کرچکی ہے، ایران کا ایک
 قدیم تیوہار ہے۔ کرسٹن سن کا بیان ہے کہ سال کے تیوہاروں میں سب سے مقبول نوروز
 (نوک روچ) تھا۔ وہ سال کا پہلا دن ہے۔ فردوسی کی 'روایت کے اعتبار سے جمشید نے
 اس عید کی ابتدا کی تھی:

بفرکیانی یکی تخت ساخت	چہ مایہ بدو گوهر اندر شناخت
کہ چوں خواستی دیو برداشتی	ز هامون بگردون بر افراستی
چو خورشید تاباں میان ہوا	نشستہ برو شاہ فرمانروا
بجمشید بر گوهر افشاندند	مرآن روز را روز نو خواندند
سر سال نو ہرمز فروردین	بر آسود از رنج تن دل ز کین
چنین روز فرخ از آن روز گار	بماندہ از آن خسروان یاد گار

مہرگان:

مہرگان ہمت عالی کا جو لائے بادل
 ایسے نیساں سے وہ آفاق پہ ہو قطرہ فشاں
 جن کی شادی گوہر کو اگر دیکھے تو دور
 طرفہ العین میں ہو گاہرا کا یرقان (دیوان ذوق ص ۲۲۶)

»برہان قاطع« (۲۰۶۶) میں ہے:

»نام روز شانزدہم از ہر ماہ و نام ماہ ہفتم از سال شمسی باشد و آن بودن
 آفتاب عالمتاب است در برج میزان کہ ابتدای فصل خزان است و نزد فارسیان
 بعد از جشن و عید نوروز ازین بزرگتر جشنی نمی باشد و تا شش روز تعظیم
 این جشن کنند، ابتدا از روز شانزدہم و آنرا مہرگان عامہ خوانند و انتہا روز
 بیست و یکم و آنرا مہرگان خاصہ خوانند.....«

مہرگان، مہر اور گان (لاحقہ نسبتی) سے بنا ہے، لفظ (مہر) کی تفصیل »برہان

میں ان الفاظ میں ہے:

»نام فرشتہ ایست موکل بمہر و محبت و تدبیر امور و مصالح کہ ذر ماہ مہر کہ
 ماہ ہفتم از سال شمسی و روز مہر کہ شانزدہم ہرمزماہ باشد بدو متعلق است

۱۔ اس سلسلے کی تفصیل بعد دیکھئے برہان قاطع حاشیہ ص ۲۱۸۹ - ۲۱۹۳ اور »جشن نوروز« تالیف

دکتر مہین

و بنابر قاعدہ کلی کہ میان مغان یعنی آتش پرستان متعارف است کہ چون نام ماہ و روز موافق آید آن روز را عید کنند و این روز ازین ماہ بغایت بزرگ و مبارک دانند و جشن سازند و عید کنند و بمہرگان موسوم دانند»

ڈاکٹر معین (برہان قاطع) حاشیہ ص ۲۰۹۵ بعد) نے اس کی توضیح اس طرح کی ہے :

» ہر ماہ کی سولہویں تاریخ جو مہر روز کہلاتی ہے روشنی کے فرشتہ (مہر) سے منسوب ہے، ماہ مہر کی سولہویں تاریخ (روز مہر) کو ایرانی ایک بڑا جشن مناتے تھے۔ بندھن کی رو سے مشیا و مشیانہ (آریائی آدم و حوا) اسی روز متولد ہوئے۔ یہ جشن ۶ روز ہوتا۔ روز مہر (۱۶) سے شروع ہو کر ۲۱ کو (جورام^۱ روز کہلاتا تھا) ختم ہوتا۔ شروع کا دن مہرگان عامہ اور خاتمے کا مہرگان خاصہ کہلاتا تھا۔ قدیم ایران میں صرف دو موسم ہوتے تھے، اول گرمی دوسرے سردی۔ نو روز گرمی کی ابتدا اور مہرگان سردی کے آغاز کے جشن تھے۔ جشن مہرگان اسلامی دور میں مدتوں^۲ منایا جاتا رہا۔ منوچہری کے اشعار سے ظاہر ہے کہ سلطان مسعود غزنوی (۴۲۱-۴۴۰ھ) کے دور میں یہ جشن بڑی شان و شوکت کے ساتھ منایا جاتا تھا۔ ابوالفضل بیہقی (چاپ فیاض ص ۲۷۳) نے بھی مسعود کے دور کے ضمن میں اس جشن کی وضاحت کی ہے۔۔۔»

ہندوستان میں یہ جشن معمول نہیں۔ مگر اردو شاعری میں فارسی کی راہ سے داخل ہوا جس کا ذکر خال خال آیا ہے۔

زمزمہ : ہاں دل درد مند زمزمہ^۳ ساز
کیوں نہ کھولے در خزینه راز (دیوان غالب ۱۳۰)

» برہان قاطع « میں ہے (۱۰۳۰) :

»زمزمہ بمعنی زمزم است کہ باہستگی چیزی خواندن۔ وکلماتے کہ مغان در محل ستایش و مناجات بہ باری تعالیٰ و پرستش آتش و چیزی خوردن بر زبان راندند۔

۱ دیکھئے مردہینا ص ۴۵۲-۴۵۳

۲ فخر الدین گرجانی اس جشن کا ذکر کرتا ہے :

تارت آوریہ مہرگانی

کے گھنی کہ این باغ خوانست

۳ نیز دیکھئے دیوان ذوق ص ۲۴۸ وغیرہ

رواں چون آب چشمہ زندگانی
کہ دروی میوہ های مہرگانی (مردہینا ص ۴۵۲)

مقدمین کی کتابوں میں جن میں قدیم ایران اور زرتشتیوں سے متعلق بحث شامل ہے ،
زمزم و زمزمہ آیا ہے۔ یہی باز^۱ ہے جو آہستہ آہستہ پڑھتے ہیں ، فردوسی کہتا ہے :
فرو د آمد از اسب و برسم^۲ بدست

یہ زمزم ہی گفت ، لب را بیست

زنار : زنار باندہ سبجہ صد دانہ توڑ ڈال (غالب ۱۶۹)
دیوانگی سے دوش پر زنار بھی نہیں (» ۱۸۳)
آغوش خم حلقہ زنار میں آوے (» ۲۳۴)

زرتشتیوں میں کشتی یا کستی باندھنے کی رسم اسی طرح ہے جس طرح ہندوؤں
میں جنیو باندھنے کی۔ اور ان دونوں کے سلسلے کی ساری تفصیل مشابہ ہے۔ یہ کلمہ
فارسی ادبیات میں برابر استعمال^۳ ہوا ہے۔ کستی کا مادہ^۴ KOST ہے جس کے معنی
پہلوی میں طرف ، کنار ، پہلو ہوتے ہیں۔

زنار فرہنگوں کی رو^۵ سے ہر دھاگے کو عموماً اور بت پرستوں اور زرتشتیوں
کے دھاگے کو خصوصاً کہتے ہیں۔ فارسی کی کتابوں میں گاہے زنار^۶ سے مراد زرتشتیوں
کی کستی (یا کشتی) ہے۔

میرے خیال میں اردو میں زنار کا لفظ براہ راست فارسی سے آیا ، اور فارسی
میں زرتشتیوں کے کستی کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ اس بنا پر یہ قیاس صحیح ہے
کہ اس کے استعمال سے زرتشتی عنصر کی نشاندہی ہوتی ہے۔

رستخیز و رستاخیز : شب خمار شوق ساقی رستخیز اندازہ تھا (غالب ۱۴۶)
دل نہیں شاعر کا ، ہے کیفیتوں کا رستخیز (اقبال ۱۰۳)
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی (» ۳۱۶)
تو ننگہ کی گردش ہے میری رستاخیز (» ۴۲۱)
» برہان قاطع « میں ہے (۹۴۸) : » قیامت را گویند کہ عشر باشد «

در اصل اوستائی لفظ irista (مردہ ، مرا ہوا) سے مشتق ہے ، پہلوی rist اور خیز

۱۔ دیکھئے مردینا ص ۲۵۲ پید

۲۔ اچنا ص ۲۵۸ پید

۳۔ مثلاً خاقانی کہتا ہے : ریمان سبجہ یگستد و کستی بافتد گوہر تبدیل یگستد و ساغر ساختد

۴۔ برہان قاطع ص ۱۰۳۳

۵۔ مردینا ص ۲۴۲

۶۔ نو روز نامہ تعلقات ص ۱۲۲

(از خاستن) یعنی پہلوی Ristakhez ، پازند Ristakhez - پس رستاخیز کے لغوی معنی مردوں کا اٹھنا^۱ ہوا۔

پہشت: اوستا vahishta ، مادہ vohu (خوب) isht (علامت تفصیل) پس بمعنی خوبتر ، بہتر (صفت تفضیلی) موصوف عذوف انگہو (جہاں ، گیہاں) - پہلوی vahisht ، فردوس، جنت ، اچھی و پر نعمت جگہ ، جہاں اچھے لوگ مرنے کے بعد جائیں گے۔^۲

دوزخ: پہلوی doshakhv ، اوستا dao zahkhv ، اوستای متاخر دژ انگہو^۳ بمعنی جہاں بد ، گہر:

فریاد کروں کس سے کہ روداری کی تیرے
کہنے کے لئے گہر و مسلمان ہے برابر (سودا ۲: ۲۳۰)
»برہان قاطع« (۱۷۷۴) میں گہر کے منجملہ اور معنوں کے یہ معنی دئے ہیں:

»وہم بمعنی مغ باشد کہ آتش پرست است«

آقائے پورداد کا خیال ہے کہ یہ لفظ ایک آرامی کلمے سے جو کافر کے ہم ریشہ ہے ، مشتق ہے اور آجکل ترکی میں »گور« کہلاتا ہے اور اس کے معنی مشرک اور بے دین کے ہیں ، لیکن ایران میں زرتشتیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے - بعض پارسیوں نے اس کو ایک لفظ سے جس کا ہزارش Gabra ہے مشتق بتایا ہے ، مگر آقائے پورداد اسے^۴ غلط بتاتے ہیں۔

مجوس: (»ادبی خطوط غالب« ص ۱۵۴) - مجوس اور مجوسی جو اردو و فارسی میں مستعمل ہے ، در اصل مغ سے عرب^۵ ہے - یونانی میں Magos ، لاطینی Magus اور آرامی مجوشا - یہ لفظ زرتشتیوں کے لئے مخصوص ہو گیا ہے۔

مغ: موبدان زرتشتی کی کلیسائی حکومت میں مغ کمتر درجے کے لوگ تھے - یونانی اور لاطینی مصنف مغ اور موبد دونوں لفظ مکوس (Magos) سے بلا امتیاز مراد لیتے ہیں - مغان مغ کی جمع ہے جس کی پہلوی شکل مگوآن یا مگو گان ہے ، بڑے بڑے آتشکدوں کے رئیس مغان مغ (مگوآن مگو یا مگو مگوآن) کہلاتے تھے -

۱- دیکھئے برہان حاشیہ ص ۹۴۸ - اس سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی طرح زرتشتی عقائد میں حشر اجساد ہے (قد غالب ۲۵۲)

۲- اجنآ ص ۳۲۷ ح

۳- اجنآ ص ۸۹۶ ح

۴- دیکھئے مردہتا ص ۲۹۰ ، برہان قاطع ص ۱۷۷۴ ح

۵- برہان قاطع ۱۹۶۹ ح

موبد : «ادبی خطوط غالب» ص ۱۵۴ ،

کبھی زرتشتیوں میں ایسے کہ سارے موبد (دیوان ذوق ۲۴۱) -

مغان مغ سے اوپر کا طبقہ موبدوں (مگوت) کا تھا۔ تمام سلطنت ایران کلیسانی

اضلاع میں منقسم تھی جن میں سے ہر ایک ضلع ایک موبد کے ماتحت ہوتا تھا -

موبد موبدان^۱ : تمام موبدوں کا رئیس اعلیٰ جس کو زرتشی دنیا کا پوپ کہنا

چاہئے موبد موبان (مگوت مگوتان) تھا - تاریخ میں سب سے پہلے اس کلیسانی عہدے کا

ذکر اردشیر اول (م ۵۲۴۱) کے عہد میں ہوا ہے - اس نے ایک شخص جس کا نام شاید

ماہاذ تھا موبد موبدان مقرر کیا - ممکن ہے کہ یہ عہدہ اس سے پہلے موجود رہا ہو

لیکن اس کی غیر معمولی اہمیت اسی وقت سے ہوئی جب سے مزدائیت^۲ کو حکومت کا مذہب

قرار دیا گیا - تمام کلیسانی امور کا نظم و نسق موبد موبدان کے ہاتھ میں تھا - دینیات اور عقائد کے

نظری مسائل میں فتوے صادر کرنا، مذہبی سیاسیات میں عملی معاملات طے کرنا اسی کا

کام تھا - کلیسانی عہدہ داروں کو وہی مقرر اور معزول کرنا اور خود اس کا تقرر بادشاہ

کے اختیار^۳ میں تھا -

زرتشی کلیسانی حکومت کے بہت سے اور بہت دوسرے زرتشی الفاظ فارسی

اور اردو شاعری میں استعمال ہونے لگے - رفتہ رفتہ یہی الفاظ مخصوص تلمیح و اصطلاح

بن گئے اور صوفی شعرا نے ان کو بلا تکلف برتنا شروع کر دیا - مہجہ^۴ جو شراب پلانے

کی خدمت پر مامور تھا تصوف کی دنیا میں تجلیات فاسدہ سالک کے مترادف ہو گیا -

مغ^۵ موحد کے معنی میں استعمال ہونے لگا - پیر، مغان، پیردیر، پیرخرابات، پیر میخانہ، جو

شراب خانوں کے مالک ہوتے، ان سے انسان کامل، اور مرشد مراد ہونے جو سالک کو

حقیقت کی طرف راہ نمائی کرتے - کبھی کبھی وہ حضرت علی کے لئے بھی استعمال

ہو جاتے - دیر مغان، کوئے مغان، سرائے مغان، خرابات مغان، عالم معنی، مقام

تکمیل نفس، دلِ عارف جو وحدت کا ہم رنگ ہوتا ہے، عارفوں اور اولیاء اللہ کی مجلس

کے لئے استعمال ہونے لگے - گہر عالی حوصلہ، طالب حقیقی و موحد، عارف بکرنک

وحدت کا مترادف ہو گیا - گہری ظلمت خلق، بلند حوصلگی کے لئے مخصوص ہوا -

۱ موبدان موبد بھی کہتے تھے ۲ - بنی زرتشی مذہب

۳ - دیکھئے ایران بعد ساسانیان ص ۱۵۱ - ۱۵۲

۴ - دیکھئے کلیات سودا ۲ : ۲۰۴ ، دیوان ذوق ص ۲۴۴

۵ - اقبال کہتے ہیں (۱۷۹) مغان کہ داتا انگور آب می سازند ستارہ می شکند آفتاب می سازند

مے مغانہ وہ ذوق ہے جس کی بدولت حقائق کی روشنی سالک کے دل میں پیدا ہوتی ہے
ورنہ وہ تو وہی شراب ہے جو مغان کے میخانہ میں ملتی ہے -

اقبال کہتے ہیں: رگ ناگ منتظر ہے تری بارش کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مے مغانہ (کلیات ص ۳۲۰)

تو پیر میخانہ سن کے کہنے لگا کہ منہ پھٹ ہے خوار ہوگا (ص ۹۶)
پیر مغان، فرنگ کی مے کا نشاط ہے اثر

اس میں وہ کیف غم نہیں مجکو تو خانہ ساز دے
مجوم کیوں ہے زیادہ شراب خانہ میں

فقط یہ بات کہ پیر مغان ہے مردخلیق (ص ۳۳۶)
سورا کہتے ہیں: زاهد و پیر مغان، برہمن و شیخ امے یار

بارود و گولی پیر مغان، میکدہ کے بیچ (ص ۳۰۴)

ہیرید: «ادبی غالب خطوط» ص (۱۵۴) میں ہے:

«زردشت آتش کدۃ الخ: زردشت کو آتشکدہ سے وہ نسبت نہیں جو ساقی کو
میخانے سے ہے - زردشت باعتقاد مجوس پیمبر تھا - آتش کدہ کے پجاری کو موبد اور
ہیرید^۱ کہتے ہیں»

آتشکدوں میں مراسم نماز کا ادا کرانا ہیریدوں سے متعلق تھا - ہیرید وہی
لفظ ہے جو اوستا میں ائیر پائی ہے - طبری نے لکھا ہے کہ خسرو پرویز نے آتشکدے
تعمیر کرائے جس میں بارہ ہزار ہیرید زمزمہ و مناجات کے لئے مقرر کئے -

ہیریدوں کا رئیس اعلیٰ ہیریدان میر تھا جو موبدان موبد کے بعد سب سے
بڑا صاحب منصب سمجھا جاتا تھا، حاکم شریعت کے فرائض بھی ہیریدان ہیرید
انجام دیتا -

خدا: پہلوی متأخر خوانائے، پہلوی اشکانی خواناذا، پازند خودائے سے مشتق ہے،
بعض لوگوں نے اوستائی خودائے اور ہودائے سے مشتق بتایا ہے - پہلوی اور پازند میں خوانائے
شاہ کے معنی میں آتا ہے - اس بنا پر «خوانائے نامک»، «شاہ نامہ» کہلاتا^۲ ہے - لیکن فارسی

۱ - من میں ہیرید کتابت کی غلطی ہے

۲ - دیکھئے ایران ہندوستانی (ص ۱۰۳ - ۱۰۴)

۳ - برہمن ص ۷۱۸ ح

اور اردو میں خدا مطلق اللہ تعالیٰ کے لئے آتا ہے۔ مضاف کی شکل میں صاحب اور مالک کے لئے عام ہو جاتا ہے۔

فرشتہ : «اوستا» میں Fraeshta ہے اور فارسی باستان میں Fraishta - یہ دو جزء Fra اور aish (بمعنی قرستادہ، فرستہ) سے بنا ہے۔ سنسکرت میں بھی قاصد کے معنوں میں اسی مادے کا لفظ Preshita ہے^۱۔ گو لفظاً فرشتہ «اوستا» اور فارسی باستان سے مستفاد ہے لیکن اس کے معنی میں غالباً وسعت بعد میں ہوئی۔

نماز : اس کے لغوی^۲ معنی بندگی، اطاعت، سجدہ، پرستش، خدمتگاری، اداۓ طاہت، فرمان برداری کے ہیں اور اصطلاح میں مسلمانوں کی مخصوص نماز (=صلوۃ) فارسی میں لغوی معنی میں بھی استعمال ہے :

شہے کہ بارگاہ اوست سجدہ گاہ ملوک همی برند بان سجدہ گہ ملوک نماز

(سوزنی سمرقندی)

یہ کلمہ «اوستا» میں نمہ (دعا) اور نمس، پہلوی میں نمچ اور پازند میں نماز ہے۔ اس کا مادہ (نم، بمعنی خم ہونا، تمظیم کرنا، ہے۔ روزہ : روز + ہ سے بنا ہے، اس میں «ہ» نسبت کے لئے ہے یعنی منسوب بروز؛ یک روزہ، دو روزہ، ہم روزہ۔

روزہ «اوستا» میں rauchah، فارسی باستان میں rauchah، پہلوی میں roch ہے «اوستا» میں روشنی کے معنی میں اور فارسی باستان اور پہلوی میں دن کے لئے آتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ روزہ کی اسلامی اصطلاح یہیں سے لی گئی ہے۔

کلیسا و کشت : اقبال (کلیات ص ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۸۴)

جہان مغرب کے بت کدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں

اے وائے آبروے کلیسا کا آئینہ رومانیے کردیا سر بازار پاش پاش

پیر کلیسیا، بہ حقیقت ہے دل خراش

حرف غلط بن گئی صمت پیر کشت اور ہوئی فکر کی کشتی نازک رواں

۱۔ آقاہ دگر صادق کیا استاد پہلوی دانشگاه تہران نے بتایا ہے کہ پہلوی میں بھی کبھی کبھی خدا کے معنی میں آتا ہے (دیکھئے متن پہلوی ص ۳۰)

۲۔ دیکھئے برہان قاطع ۱۴۱۰ ج ۱، ۱۴۱۲ ج ۱

۳۔ ایضاً ۲۱۶۷ متن و حاشیہ

۴۔ ایضاً ص ۹۷۱ متن و حاشیہ و ص ۹۷۲ ج ۱

اگرچہ کلیسا اور کلیسیا عیسائیوں اور یہودیوں کے معبد کا نام^۱ ہے لیکن پہلوی^۲

میں بھی یہ لفظ آیا ہے اور اسی سے فارسی اور اردو میں رائج ہوا۔

کنشت اور کلیسا مترادف استعمال ہوتے ہیں۔ حالانکہ کنشت فرهنگ نویسوں^۳

کے نزدیک آتشکدہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ پہلوی رسم خط میں Kanashya بمعنی

مجمع ہے اور اس سے معرب کنست ہے جو صاحب «برہان قاطع» کے یہاں^۴ آتشکدہ

و آتش خانہ کے معنی میں آیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ کلیسا اور کنشت دونوں

اصطلاح فارسی ادب سے اردو میں آئیں اور ان سے قدیم ایرانی اثر کی نشاندہی ہوتی ہے۔

خورشید : «اوستا» huarekhsaeta، پہلوی khvarshet (لفوی معنی آفتاب روشن)۔

زرتشتی عقائد میں ایک فرشتہ ہے* جو آفتاب کا موکل ہے۔ اس کے ذریعے وہ امور جو

خور کے روز (ہر مہینے کا گیارہواں دن) کے لئے مخصوص ہیں، انجام پاتے ہیں۔ «اوستا»

اور پہلوی زبان میں آفتاب کے لئے بھی یہ لفظ مستعمل تھا۔

ماہ : «اوستا» اور فارسی باستان [mawng] قدیم ایران میں یہ لفظ علاوہ چاند کے ایک

فرشتہ (ایزد کرہ ماہ) کے لئے مستعمل تھا اور یہ فرشتہ خورشید کی طرح بہت محترم و معزز

سمجھا جاتا تھا۔ تاریکی جو دیو اور غریت کا کام ہے، اسکو ختم کرنے کا کام صرف

اسی کے سپرد ہے۔ «یسنا» کی رو سے چاند گھوڑوں کی نسل کو برقرار رکھتا ہے۔

«یشت» میں اسکو گھاس اور دوسرے نباتات کا مربی کہا گیا ہے۔ ہر ماہ کی بارہویں

تاریخ کا یہی نام ہے اور اس روز کی حفاظت اسی فرشتے کے سپرد ہے۔ اردو و فارسی

زبان میں اگرچہ مطلقاً چاند کے معنی میں آتا ہے، ممکن ہے اسکی صفت^۵ کے تمین میں اس

کے وسیع معنی پیش نظر رہے ہوں،

آسمان و زمین : زرتشتی مذہب میں یہ دونوں مقدس سمجھے جاتے ہیں اور «اوستا» میں کئی

دفعہ ان کا ذکر آیا ہے (تشتیشٹ بند ۸، مہریشٹ بند ۹۵ وغیرہ) اور بار بار ان دونوں کو

۱۔ برہان قاطع، ۱۶۸۸ء میں ترسا و نصاری کے معبد کا نام لکھا ہے (ترسا کے معنی آتش پرست بھی دئے

میں ص ۱۸۴) لیکن اقبال نے ص ۲۹۰ پر معبد یہود کے لئے یہ نام لکھا ہے۔

۲۔ برہان ۱۶۸۸ء ح

۳۔ برہان ۱۷۰۹ء متن و حاشیہ

۴۔ ایضاً

۵۔ برہان قاطع ص ۷۸۶-۷۸۷ متن و حاشیہ ص ۷۸۸ ح

۶۔ مردینا ص ۴۷۴

۷۔ چاند کو کتاب صباغ تنکار اور سوچ کو صباغ جوامر کہا گیا ہے: دیکھئے برہان ص ۱۲۳۲

ایزد بتایا گیا ہے جو آسمان اور زمین کی حفاظت پر مامور ہیں اور یہ مہینے کے بھی فرشتے ہیں، ہر ماہ کی ۲۷ ویں تاریخ کی نگرانی ایزد آسمان کے سپرد ہے۔
بہمن و دے و اردی بہشت ۲؛

اللہ گیا بہمن و دے کا چمنستان سے عمل
تیغ اردی نے کیا ملک خزاں مستاصل (سودا ۲؛ ۲۳۱)
ان تین ایرانی مہینوں میں دے ۲ اور بہمن ۱ جاڑے کے اور اردی بہشت ۳ بہار کا دوسرا مہینہ ہے۔ ان میں سے دو امشاسپند کے نام ہیں اور ایک یعنی دے بعض ایزدوں کے نام کا جزء ہے۔
فروردین : دیوان غالب ۲۸۰ -

پہلوی فروردین ماخوذ ہے فارسی باستان فرورتینام ۳ (فرورتی کی جمع مونث حالت اضافی) سے۔ اور 'فرورتی' کی اوستائی شکل فروشی ہے جو 'اوستا' کی رو سے ایک قوت ہے جس کو امورمردا نے نیکوں کی حفاظت کے لئے پیدا کیا ہے، بلکہ اچھی مخلوق کی آفرینش میں اس کا ہاتھ ہے۔ پس ماہ فروردین فروہروں کے اترنے کا ماہ ہوا۔ فروردین ایزد کا بھی نام ہے۔ غالباً 'گوہر' اسی فروہر سے بنا ہے، گوہر کا معرب جوہر ہے۔
سام ۷؛ رستم کا دادا، ایران کا نامی پہلوان، ان کا سلسلہ نسب جمشید تک پہنچتا ہے، سام کا باپ نریمان اور دادا گرشاسپ تھا، سیستان کے پہلوانوں کا یہ خاندان ایران کی اساطیری تاریخ میں اپنا جواب نہیں رکھتا۔ فردوسی کی روایت نریمان اور سام کے بارے میں مختلف ہے، اکثر اس کو نریمان کا بیٹا لیکن کبھی کبھی بھائی بھی بتاتا ہے۔ فارسی ادبیات میں بعض رزمیہ داستانیں سام سے متعلق موجود ہیں جن میں سے ایک 'سام ناہ' ۸ ہے۔ اردو ادب

۱۔ برہان قاطع میں ہے کہ آسمان آسیا مانند یا آس مانند سے مرکب ہے یعنی چکن کی طرح پھرنے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا، مگر ڈاکٹر مہین اسکو صحیح نہیں بتاتے۔ وہ کہتے ہیں کہ آسان پھر کی طرح سمجھا گیا اس بنا پر اوستا اور فارسی باستان میں بطور اسماء اور پہلوی اور فارسی میں بصورت آسان ہے۔ آس اوستا میں پھر کے معنی میں آتا ہے آسیا اس سے بنا ہے (برہان قاطع ص ۴۲ ح)

۲۔ دیکھئے دیوان ذوق ص ۱۹۷، ۲۰۰

۳۔ یعنی آفریدگار او ضرر دا یعنی دادن، اوستائی لفظ Dadhva ہے

۴۔ اوستائی شکل Vohu Man • اوستائی شکل Asha Vahishta

۵۔ برہان حاشیہ ص ۱۴۷۶، ۱۴۷۸

۶۔ دیکھئے حاشیہ سرائی ص ۵۵۳ - ۵۵۴، برہان قاطع ص ۱۰۷۵ متن و حاشیہ

۸۔ اچٹا ص ۳۳۵ - ۳۴۰، اے خود خواہر کرمانی کو تصنیف بتایا گیا ہے

میں اس کا ذکر بحیثیت ایک نامور پہلوان کے ہوا ہے۔ مثلاً دیکھئے کلیات سودا ص ۳۰۱، ۳۰۷ دیوان غالب ص ۱۳۷، دیوان ذوق ص ۱۲۰۶۔

رستم: اردو ادب میں اسم علم کے علاوہ بطور اسم جنس اور خطاب و لقب کے بھی استعمال ہوتا ہے۔ سودا کے کلیات سے چند مثالیں اسم علم کی پیش کی جاتی ہیں:

(ص ۳۰۱) عجب نہیں سہرافکن ہوں آکے رستم و سام

(ص ۳۸۰) رستم کو خبر ہو کہ ترا اس پہ ہی آہنگ

غالب کے یہاں یہ مثال ہے:

(ص ۱۳۷) رزم میں اوستاد رستم و سام^۲

رستم یا رستمہ ایران کے اساطیری دور کا نامی پہلوان زال کا بیٹا اور سام کا پوتا تھا اور سیستان کا رہنے والا تھا۔ ایران کے شاہی خاندان کا نہایت وفادار تھا، ساری لڑائیاں اسی کی بدولت سر ہوئیں، مفتخوان رستم بطور تمثیل کے مستعمل ہے۔

یہ نام دو جزء^۲ رودت اور تہم سے مرکب ہے، پہلا جز Roadha (نمو) سے [رستن، روئیدن اسی سے نکلا ہے] اور تہم Takhma (بمعنی دلیر و پہلوان) سے نکلا ہے، تہمتن جو رستم کا لقب تھا، اسی مادے سے ہے، اس کے معنی قوی پیکر ہوئے۔

رخش: رستم کے گھوڑے کا نام ہے لیکن یہ بطور اسم جنس کے بھی استعمال ہوا۔ اردو ادب میں بھی اس کا استعمال اسم جنس اور اسم معرفہ (علم) دونوں طرح ہوا ہے۔ سودا^۱ کی یہ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

(ص ۲۳۱) جوں مہر ترے رخس فلک سیر کے آگے

(ص ۲۳۴) زیر ران ہے جو ترے رخس فلک سیر شا

(ص ۲۵۸) خوبی کا تو مذکور تیرے رخس کا یکسو

(ص ۲۸۲) اس رخس فلک سیر کا تو آن کے لیے تنگ

بعض لوگوں نے رخس نام کو فارسی لفظ رخس کی طرف منسوب کیا ہے

لیکن نولدک نے اس کو غلط بتایا ہے^۵

۱۔ رستم کی طرح اس کو بھی دستان سام لکھا ہے

۲۔ ذوق کہتے ہیں: حاتم دورانہ منفرتمانہ رستم دستانہ ہیر نیستان (دیوان ص ۲۰۰) نیز دیکھئے ص ۲۱۸، ۲۰۶

۳۔ دیکھئے برہان ص ۹۴۸ ح و فرنگ شاہنامہ ۴۴۰

۴۔ ذوق کے یہاں بھی متعدد مثالیں ہیں دیکھئے دیوان ص ۲۲۱، ۲۵۹

۵۔ حسامہ ملی ایران ص ۱۸ ج

بہمن : اس نام کے ایک کیانی بادشاہ کا ذکر ہو چکا ہے ، سودا^۱ نے ذیل کی بیت میں برزو کے ساتھ اس کا نام شامل کر کے ظاہر کیا ہے کہ وہ ایک نامی پہلوان تھا ۔

مرثیے کا جو بہمن وبرزو وفا کے روز ہو جائیں تیرے سامنے آپس میں کر قرار
یہاں مراد اسفندیار کے بیٹے سے ہے ، «بندھشن»^۲ میں یہ نام وھومن اور «شاہنامہ» میں بہمن
ہے ۔ اسفندیار رستم کے ہاتھوں قتل ہو گیا تو اس کے خون کے بدلے میں بہمن نے
رستم کے بیٹے فرامرز کو قتل کر دیا ۔ اس کے نام ایک مشہور رزمیہ مثنوی «بہمن نامہ»
محفوظ ہے جس کی تفصیل «حماسہ سرائی» کے صفحات ۲۸۹ تا ۲۹۶ پر پائی جاتی ہے ۔
برزو : کلیات سودا ج ۲ ص ۳۰۷

یہ پہلوان رستم کا پوتا اور سہراب کا لڑکا تھا ۔ اس کی ماں شنگان کی رہنے
والی شہرو نامی تھی ۔ برزو کی پیدائش سے پہلے سہراب نے اپنی بیوی شہرو کو
ایک انگوٹھی اپنی نشانی دی تھی۔ برزو نے بڑے ہو کر افراسیاب کے حکم سے ایرانیوں
سے جنگ کی مگر یہاں قید ہو گیا ۔ اس نے جب اپنے نسب نامے کو ظاہر کیا تو ایران
کے پہلوانوں میں اس کا شمار ہونے لگا ۔ اس کے نام ایک مثنوی «برزو نامہ» موجود ہے
جس کا تعارف «حماسہ سرائی» میں (۳۰۳ تا ۳۱۰) ہوا ہے ۔

گودرز : دیوان غالب ص ۱۳۷

گودرز کا خاندان رستم کے خاندان کی طرح اپنی پہلوانی و شجاعت میں ایران
کی اساطیری تاریخ میں غیر معمولی شہرت کا حامل ہے ۔ اس کا باپ کشواد زریں کلاہ فریدوں
کے عہد کا نامی پہلوان تھا۔ گودرز گاؤس اور خسرو کے دور کا پہلوان اور مدبر تھا ، دوش
کاویانی اسی کے خاندان میں رہا ۔

گیو : دیوان غالب ص ۱۳۷

گودرز کا بیٹا اور اس خاندان کا سب سے نامی پہلوان تھا ۔ اس نے رستم کی
بیٹی بانو گشسپ سوار سے شادی کی تھی ۔ اس سے دوسرا نامی پہلوان بیون پیدا ہوا ۔

بیون : دیوان غالب ص ۱۳۷

رستم اور گیو کے بعد اس کا کوئی مدمقابل نہ تھا ۔ وہ افراسیاب کی بیٹی منیوہ
کی وجہ سے توران کے ایک کنوئیں میں قید ہو گیا تھا ۔ «شاہنامہ» کی داستان بیون و منیوہ نہایت
مشہور ہے ۔ اس کے یہ دو شعر ضرب المثل سے ہو گئے ہیں :

منیوہ منم دخت افراسیاب برہنہ ندیدہ تم آفتاب
برائے یکے بیڑن شور بخت فتادم ز تاج و فتادم ز تخت
اس کے نام سے ایک رزمیہ مثنوی «بیڑن نامہ» ہے جس کی تفصیل «حماسہ سرائی»
(ص ۳۱۶ تا ۳۱۷) میں ملے گی۔

رہام : دیوان غالب ص ۱۳۷
گودرز کا بیٹا تھا۔ اس کا نام اشکانی تاریخ میں نہیں ملتا، جب کہ اس کے
باپ گودرز اور بھائی گیو اور بھتیجے بیڑن اشکانی بادشاہوں اور امرا کی فہرست میں
شامل ہیں۔ (ایضاً ص ۵۷۶)

بہرام : کلیات سودا ۲ : ۳۰۷
گودرز کا یہ بیٹا تھا۔ اشکانی تاریخ اس کے ذکر سے خالی ہے۔

دو ادبی روایتیں :

اردو اور فارسی ادب کی حسب ذیل دو روایتیں قدیم ایرانی اثرات کی نشاندہی
کرتی ہیں :

(۱) سپند جلانے سے نظر بد کے اثر کو دور کرنا، ذوق کہتے ہیں :
میں جگر فنا میں ہوں کیا دانہ۔ سپند کھولے ہے کاربستہ کی میری صداگرہ (دیوان ص ۲۱۱)
ہندوستان میں ادب سے بڑھکر عوام میں یہ چیز رائج ہے۔ اگرچہ
مجھے اس روایت کا ذکر پہلوی یا اوستائی ادب میں نہیں ملا لیکن حفظہ بادغیسی نے
جو فارسی کے قدیم ترین شاعروں میں ہے اس رسم کا ذکر اس طرح کیا ہے :
یارم سپند اگرچہ بر آتش ہی فکند از بہر چشم تا زسد مر ورا گریز
اورا سپند و جگر ناید ہی بگر باروی همچو آتش و با خال چوں سپند
اس سے یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ قدیم ایرانی رسم تھی۔

(۲) پیرامن کاغذی^۱ یا کاغذی جامہ۔ ایران میں رسم تھی کہ داد خواہ کاغذی
لباس پہن کر حاکم کے سامنے جاتا اور داد خواہی کرتا۔ حافظ :
کاغذیں جامہ بخوناب^۲ بشویم کہ فلک رہ نمونیم پیامے علم داد نکرد
غالب کہتے ہیں (دیوان ۴، ۱۴۲) :

۱۔ باب الالباب ۲ : ۲

۲۔ برہان طالع ص ۴۳۸، ص ۱۵۶۹ متن و حاشیہ

پہنے ہے پیرن کاغذ ابری، نیساں
نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا
یہ تنگ مایہ ہے فریادی جوش ایثار
کاغذی ہے پیرن ہر پیکر تصویر کا
غالب خود ایک خط میں لکھتے ہیں^۱:

» ایران میں رسم ہے کہ داد خواہ کاغذ کے کپڑے پہن کر حاکم کے سامنے جاتا ہے جیسے مشعل دن کو جلانا، یا خون آلودہ کپڑا بانس پر لٹکا کر اے جانا «
میرزا غالب کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ موجودہ ایران میں یہ رسم جاری ہو گئی۔ مگر ڈاکٹر معین نے اس کا بیان زمانہ ماضی کے ساتھ کیا ہے، اس سے خیال ہونا ہے کہ زمانہ حال کی موجودگی مشتبہ ہے۔

میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ یہ رسم بھی قدیم ایران سے چلی آرہی ہوگی
اردو ادب پر قدیم ایرانی و زرتشتی اثرات کا کسی قدر تفصیلی اور ضروری ذکر صفحات بالا میں ہو چکا ہے، البتہ قدیم ایران اور مذہب زرتشت نے اردو زبان پر جو اثرات مرتب کئے انہیں فی الحال نظر انداز کیا جاتا ہے۔ یہ خود ایک بہت وسیع اور دلچسپ موضوع ہے جس پر توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ادھر ہندی زبان و ادب پر فارسی اثرات کے تعین کے سلسلے میں دو کتابیں نکل چکی ہیں۔ ان کی مدد سے قدیم ایرانی عناصر کا اردو زبان میں تعین کسی قدر آسان ہو جائے گا۔

ہندوستان کی تہذیب پر ایرانی اثرات بھی کافی گہرے ہیں اور یہ وہ اثرات ہیں جو فارسی کے وسیلے سے پیدا ہوئے۔ یہ بجائے خود ایک دلچسپ مطالعہ ہے جو بڑی توجہ کا محتاج ہے۔ اس ضمن میں بھی ابتدائی کام ہو چکا ہے بہر حال یہاں اتنا عرض کر دینا غیر مناسب نہ ہوگا کہ ہندوستانی مسلمانوں میں بہت سے نام ایسے ہیں جو زرتشتی اور قدیم ایرانی ہیں۔ یہ نام ان میں ہندوستانی زرتشتیوں کے ذریعے نہیں پھیلے بلکہ فارسی ادب کے ذریعے عام ہوئے۔ ان میں سے چند مشہور نام یہ ہیں:

ناہید، خورشید، تہمینہ^۲، نوشابہ^۳، رستم، سہراب، منیوہ، جمشید، خسرو، پرویز، دارا، سکندر، شیریں، فرہاد، بہرام وغیرہ

۱۔ ہود ہندی ص ۲۰، دیوان غالب (شرح غالب) ص ۲۱۷

۲۔ رستم کی پوری سہراب کی ماں

۳۔ ملک بردع کی شیرادی - بردع آذر بائجان کے حدود میں تھا - (برہان ۲۰۲ - ۲۰۳ جلدی)

سلام ہو نجد! پر!

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

یونیورسٹی کا نیا سٹن شروع ہوتا ہے تو ارباب یونین ایک خاص محبت « یونین ڈے » یا « یونین ویک » کی منعقد کرتے ہیں اور اس تلاش میں نکاتے ہیں کہ کسی پرانے گنہگار کو پکڑیں جو ان کو « قصہ سکندر و دارا » یا « حکایت مہرو وفا » سنائے۔ اس سعی و تلاش میں کبھی کبھی ان کو پرانے زمانے کے بعض عجیب الخلق جانوروں کے ڈھانچے جہاں تہاں مدفون مل جاتے ہیں۔ اس سے وہ کسی ماہر حجریات کی طرح اندازہ لگاتے ہیں کہ پرانے زمانے میں اس سر زمین پر کیسے کیسے جانور بستے تھے اور گردش لیل و نہار و فشار روزگار سے کیا سے کیا ہو گئے۔ اپنا شمار اب انہیں حجری آثار میں کرنے لگا ہوں!

میرا تو یقیناً اب یہی مصرف رہ گیا ہے کہ اس دانشکدے کے 'رستم و اسفندیار' اور 'قیس و فرہاد' کی رزم و بزم کی داستانیں سنایا کروں لیکن اس خیال سے ڈرتا بھی رہتا ہوں کہ ایسا تو نہیں کہ اس یونین اور ارباب یونین کا بھی یہی وظیفہ رہ گیا ہو کہ وہ داستانیں سنا کریں! یہ بھی غنیمت ہے کہ آج اپنی ہی داستان سننے کیلئے اکٹھا ہو جاتے ہیں۔ کسے مہلوم انقلاب روزگار یا شامت اعمال سے کل کس طرح کے افسانے سننے سنائے کی نوبت آئے لیکن کچھ ہو یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جو قوم صرف افسانے کہنے پر اتر آتی ہے وہ جلد ہی خود افسانہ بن جاتی ہے! افسانوں سے زندگی نہیں بٹی۔ زندگی سے افسانوں میں جان آتی ہے!

یوم، ہفتہ، جوبلی منائے، جلوس نکالنے اور نعرے لگانے کی تقریبیں بہت عام و مقبول ہیں۔ خاکم بدن انکو برا کہہ کر دوسروں کی اور اچھا بتا کر اپنی نظروں سے گرانہ نہیں چاہتا۔ « جمہوری اقوام » کے زمانے میں حق کو ناحق، ناحق کو حق، خوب کو زشت اور

† سلام مل نجد و من حل بالنجد قائم حلوا بقلی حل البجد (ابن العربیہ)

(سلام ہو نجد پر اور نجد میں رہنے والوں پر، باوجود دوری مکان وہ میرے دل میں جاگزیں ہیں)۔

زشت کو خوب منوانے کا ایک طریقہ۔ یہ بھی ہے۔ آج یونین ڈے ہے، کلی سرسید ویگ تھا، آئندہ یوم مریخ آنے گا۔ یہاں تک کہ ایک دن روز جرا آجائے گا ۱

حضرت اکبر کے عہد میں مرنے کے بعد فاتحہ ہوتا تھا اور احباب پلاؤ کھانے تھے۔ اکبر، سرسید کے ہم عصر بھی تھے، نکتہ چیں بھی۔ ممکن ہے اسی بنا پر سرسید نے موت اور اکبر دونوں کے علی الرغم پلاؤ کھانے کے لئے مرنے اور فاتحہ دونوں کی شرط ختم کردی ہو اور اسکے لئے صرف دوشنبہ کا دن مقرر کر دیا ہو جو مدتوں اور شاید اب بھی »یوم بریانی« کے نام سے معروف ہے۔ آج کل کے طلبا کا معلوم نہیں بریانی کے معاملے میں کیا رویہ ہے، میرے زمانے میں تو اس سے لوگ اتنے سہ یا بیزار اور اکبر کی بشارت سے اتنے خائف ہو گئے تھے کہ ورثاء کو وصیت کرجاتے تھے کہ ان کے مرنے کے بعد فاتحہ ضرور ہو لیکن بریانی بالکل نہ ہو ۱

سرسید ڈے پہلے کبھی اس دھوم دھام سے نہیں منایا جاتا تھا جیسا کہ اب منایا جاتا ہے۔ دن میں تقریریں، شام کو چراغاں، رات میں کھانا۔ اس پروگرام کی آخری مد سب سے زیادہ خلوص اور سب سے جلد پوری کر لی جاتی ہے۔ اکثر اس اندیشے سے کہ کہیں کھانے کی مقدار اور ناخواندہ مہمانوں کی تعداد کا حساب لگانے میں منتظمین سے چوک نہ ہو گئی ہو۔ اس طرح کی دعوتوں میں شرکت کرنے والے بجا طور پر اس طرح سوچتے ہیں کہ اگر انسان جسے کبھی کبھی میزبان کے فرائض بھی انجام دینے پڑتے ہیں، خطا و نسیاں سے مرکب ہوتا ہے تو مہمان بھوک پیاس سے مغلوب ہی نہیں، مشعل بھی ہو سکتا ہے۔

خیال ہے کہ کھانے والوں کو اتنی اور ایسی بندھی لکی تقریریں سننی نہ پڑا کریں تو کھانے کے ساتھ وہ سلوک نہ کریں جیسا کہ دیکھنے میں آتا ہے۔ ہر سال اور سالہا سال صرف سرسید پر تقریر ہونے کے بجائے اگر »سرسید میموریل لکچرز« ہوا کریں جسکے لئے باہر سے اکابر علم و فن معقول معلوضے پر مدعو کئے جائیں، جیسا کہ بڑے بڑے علمی اور تہذیبی اداروں میں عام طور پر ہوا کرتا ہے تو یہ تقریب زیادہ مفید و مقبول ہونے کے علاوہ یونیورسٹی کی مستند مطبوعات اور قابل قدر روایات میں معتد بہ اضافہ کا موجب ہوگی۔

اسکے علاوہ لیکن اسی ضمن میں، تقریب سے کافی دنوں پہلے سرسید اور علی گڑھ کی گونا گوں تاریخی خدمات یا نامور اولاد برائے کے کاؤناموں پر اپنے طالب علموں کو

مقالہ یا فیچر وغیرہ لکھنے کی دعوت دیجائے۔ اس کا معاوضہ اچھا اور معیار بلند ہو۔ جن طالب علموں نے اپنی علمی استعداد اور اخلاقی کردار سے اس ادارے کی نیکنامی اور اسکے بنیادی مقاصد کے حصول میں سب سے زیادہ اور نمایاں خدمات انجام دی ہوں اُن کو سرسید کے نام نامی سے منسوب معقول انعام دئے جائیں اور تقسیم انعامات کی تقریب اس مہمان محترم کے ہاتھوں انجام پائے جو اُس سال سرسید میموریل لیکچرز کی تقریب کے لئے مدعو اور موجود ہوں !

اس طرح کے پروگرام سے یونیورسٹی کا علمی و تہذیبی ارتباط باہر کے مشاہیر علم و فن سے بڑھے گا، طلباء میں لکھنے اور سوچنے کا ملکہ پیدا ہوگا، اپنے ادارے سے عقیدت بڑھے گی اور ایک بہت اچھی روایت کا آغاز ہوگا۔ اس میں دو چار ہزار روپے سالانہ سے زیادہ صرف نہ ہوگا جو ہم بادیٰ اشتعال یوں بھی کر دیا کرتے ہیں !

» یومیات و طعامیات « کے پروگرام سے کہیں سابقہ ہوتا ہے تو اکثر مولوی نذیر احمد کی توبۃ النصوح کا وہ حصہ ذہن میں تازہ ہو جاتا ہے جہاں خواب میں نصوح نے مرحوم باپ کو خدا کی عدالت میں ایسے اعمال کی جواب دہی کے لئے موجود و سراسمہ پایا۔ بیٹے نے حیرت میں آکر پوچھا، حضور نے تو دنیا میں اتنے اور ایسے ایسے کارخیر انجام دئے تھے پھر یہاں جوابدہی کے لئے کیسے حاضر ہونا پڑا۔ باپ نے جواب دیا کہ وہ اعمال کچھ اور طرح کے ثابت ہوئے لیکن یہ تو بتاؤ تم لوگوں نے میری مغفرت کی دعا بھی مانگی یا اس طرح کا کوئی اہتمام کیا؟

نصوح کا جواب سنئے :

» جناب آپ کے انتقال کے بعد رونا پیشا تو بہت کچھ ہوا۔ اب تک اس شد و مد کے ساتھ ہوتا ہے کہ گویا آپ نے ابھی انتقال فرمایا ہے اور یہ رونا تو ہم لوگوں کے دم کے ساتھ ہے۔ آپ کی عزائیں، آپ کی شفقتیں جب تک جیئیں گے یاد کریں گے۔ رسم دنیا کے مطابق آپ کا کھانا بھی برادری میں تقسیم کر دیا ہے۔ لوگ میرے منہ پر شاید خوشامد سے کہتے ہوں مگر کہتے تھے کہ اس مہنگے سہے میں باپ کا کھانا اچھا کیا۔ دعا کے بارے میں غلط بات کیونکر عرض کروں، اہتمام نہیں ہوا۔ آپ کے بعد ترکے اور میراث کے ایسے جھگڑے پڑ گئے کہ آج تک نہیں سلجھے ! «

زندگی کے المیہ کو طریقہ کی فضا میں جس ماہرانہ اور معروضی انداز سے

یہاں نذیر احمد نے پیش کیا ہے یہ انہیں کا حصہ ہے۔ نذیر احمد اس زمانے کے ہیں جب المیہ، رزمیہ، طربیہ اور تنقید حیات وغیرہ کے اسرار و رموز سے نہ وہ واقف تھے نہ ان کے قارئین!

عربی شعر کا مشہور مصرعہ جس کا پہلا ٹکڑا اس مضمون کا عنوان ہے بہت سے اُن لوگوں کی زبان پر بھی آتا ہوگا جو میری طرح نہ عربی سے واقف ہوں گے نہ بعض دوسروں کی مانند عربوں سے۔ اس سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ شاعر کس طرح زندگی و زمانے کے ایک آئی و فانی لمحے کو گرفت میں لے کر اس کو ثبات و دوام بخش دیتا ہے!

قصہ صرف اتنا ہے کہ نجد سے گزرتے ہوئے ایک »بے برگ و سامان« قافلہ کو بیتے ہوئے وہ دن اور وہ یاران با صفا یاد آتے ہیں جنکے ساتھ کبھی اسنے وہاں کچھ وقت گزارے تھے اور رزم و بزم کے وہ واقعات تازہ ہو گئے جو شاہراہ حیات کے ہر راہرو کے لئے مقدر ہیں خواہ وہ متمدن ہو یا غیر متمدن، اسود ہو یا احمر، دور ہو یا نزدیک، مفلس ہو یا توانگر، ماضی میں رہا ہو، حال میں ہے یا آئندہ آنے گا، اُسی آغاز و انجام کے ساتھ جو قیس عامری اور دوسرے »عاشقان پاک طینت« کو پیش آئے اور آتے رہیں گے۔ اتنی سی بات کو شاعر نے کیا بنادیا اور کہاں سے کہاں پہنچادیا۔

عرب کے یہ »جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں« صحرا نشین و صحرا گرد بھی کیسی خلوق تھے، شاید اب بھی ہوں جو زمانے کے شب و روز کو خاطر میں لاتے، نہ زندگی کے گذشتی و گزشتی ہونے کو۔ مجادلہ ہو یا معاشقہ اُن سے اس طرح سازوستیز کرتے جیسے »اب نہیں تو کبھی نہیں« جو حال کو ماضی اور مستقبل دونوں کا حاصل سمجھتے اور جو ماضی اور مستقبل دونوں سے زیادہ ناہاندار گریز پاتا ہوتا ہے!

کہیں ایسا تو نہیں کہ اسی طرح کے حال سے ماضی کو توانائی اور مستقبل کو تازگی ملتی ہو اور یہ مان لیا گیا ہو کہ بدوی اقوام کبھی مٹ نہیں سکتیں اور کیا معلوم، خاص ہے ترکیب میں قوم رسولِ حاشمی!

میں اسی کی بشارت دینگے ہو۔

کالج کی گذرگاہوں سے جب کبھی گذرتا ہوں تو بے اختیار نجد اور یارانِ نجد یاد آتے ہیں اور اس نجد کا کون سا قیس ایسا ہوگا جو یہاں سے »سلام علی نجد و من حل بالنجد« کہے بغیر گذر جاتا ہوگا!

کبھی کبھی جب ہوا میں «شراب کی تاثیر» نہیں ہوتی یا برائے نام ہوتی ہے تو سرسید ہاؤس کی طرف نکل جاتا ہوں۔ یہ سارا علاقہ سالہا سال سے کسٹوڈین کے قبضے اور گھوسلیوں اور مویشیوں کے تصرف میں رہا ہے۔ سرکاروں درباروں میں ہماری کتنی ہستی صفا و مروت کے بعد جہاں فریقین کبھی کبھی «رجم جمار» پر جوی اتر آتے تھے یہ تعزیر روپراہ ہوا اور سرسید ہاؤس، متعلقہ اراضی اور مکانات کی واگذاشت کے لیے مطلوبہ رقم خطیر (۱،۶۲۷۸۲ روپے) یونیورسٹی نے سرکاری خزانے میں جمع کردی۔ قبضہ مل جائے تو اسکیم یہ ہے کہ سرسید کی عظیم شخصیت اور تاریخ آفریں خدمات کے شایان شان ایک یادگار تعمیر کی جائے۔ خدا وہ مبارک دن جلد لائے۔

لیکن اس وقت یونیورسٹی میں اتنی کس پرسی شکستہ ویران اور غلیظ جگہ کہیں نظر نہ آئے گی۔ یہ کھنڈر نہیں سلم (Slum) ہے، کھنڈر ہوتی تو اس کی بڑائی کرتا۔ ویرانے ہم سب نے دیکھے ہیں، یہ تاریخ کے بڑے خاموش، پائندہ اور مستند دستاویز ہوتے ہیں۔ بقول اقبال ان میں عبرت، عظمت اور دل آویزی ملتی ہے۔ کبھی کبھی یہ اپنی اصل سے زیادہ اہمیت حاصل کر لیتے ہیں۔ سلم کی بڑائی کیسے بیان کی جائے جہاں نجاست غلاظت جہالت اپنا اپنا ڈیرا ڈالے ہوں اور طرح طرح کے جرائم، ذمائم اور بیماریوں کے امکانات پیدا ہوتے اور پھلتے ہوں۔

سرسید ہاؤس کے اسٹیج پر کیسی کیسی نیک نہاد اور نامور ہستیاں نمودار ہوئیں اور کیا کر گئیں۔ ان کے نام اور ان کے کارنامے کون سنائے، کب تک سنائے اور کہاں تک سنائے! یہاں سرسید اور ان کے رفقاء کرام نے اپنی جدوجہد، حسن خیال اور حسن عمل کے کیسے کیسے قطب مینار، لال قلعے، جامع مسجد، تاج محل سوچے اور بنائے جن کو ہم علی گڑھ تحریک، مسلم یونیورسٹی، اصلاح اخلاق و معاشرت اور جدید اردو میں دیکھ اور پرکھ سکے ہیں اور جن سے ہم آج بھی ہمیشہ قوم اور ملک میں دور دور تک ارجمند سمجھے گئے اور سمجھے جائیں گے۔

صدر دروازے کے داہنی پہلو پر سپید سنگ مرمر کی لوح پر یہ عبارت کندہ ہے :

This House was Occupied
by

Sir Syad Ahmad, Khan Bahadur, L. L. D., K. C. S. I.

Founder of

The Muhammadan Anglo-Oriental College.

Born, 1817 Died 1898.

جو ایسی شگفتہ اور شگرف نظر آتی ہے جیسے ابھی ابھی نصب یا تصنیف کی گئی ہو، لیکن اس فضا میں یہ کتبہ اور لوح دونوں بڑی تکلیف دہ اور تسخر انگیز معلوم ہوتی ہیں اور زندگی کے بے ہود ہونے کا ایک ناقابل بیان احساس ہونے لگتا ہے۔ زندگی کتنی ہی آبی و غلنی اور اس کے ناپائدار ہونے کا احساس کتنا ہی غلری کیوں نہ ہو، اُن نیک و برگزیدہ ہستیوں کی خدمات کے مقابلے میں ان کی کوئی اہمیت نہیں جنہوں نے قوم کو سدھارنے، سنوارنے اور سربلند کرنے میں اپنی زندگی قربان کر دی ہو۔

خاقانی نے خرابۂ مذائن کو دیکھ کر اپنا پورا قصیدہ اس ایک مصرعہ میں سیو دیا:

ما بلرگہ دادیم این رفت ستم برما!

کاش یہی مصرعہ سرسید ہاؤس کے دروازے کے بائیں پہلو پر نقش کر دیا جاتا۔ لیکن اس کی ایسی ضرورت بھی نہیں جب یہاں کا چپہ چپہ زبان حال سے پیہم یہ مصرعہ اٹھا رہا ہوا اس قصیدے اور اس مصرعے کے بقائے دوام میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے جب اسے پڑھ کر محسوس ہوتا ہو جیسے اس نظم سے خاقانی نے دنیا کے ہر خرابے کا خواہ وہ ماضی کے آغوش میں ہو یا مستقبل کے بطن میں، اپنے آپ کو ہمیشہ کے لئے مناد محافظ اور ماتم گسار بنادیا ہو۔ شاعر کسی آبادی یا ویرانے میں، اجنبی نہیں ہوتا۔ اس کی عمر ہر ویرانے اور آبادی سے زیادہ طویل پائدار اور لائق احترام ہوتی ہے۔

سرسید ہاؤس کی زیونی کا احساس شاید اس لئے اور بڑھ گیا ہے کہ حافظے میں ۱۹۱۹ء کا بھی سرسید ہاؤس ہے، جس سے زیادہ آباد، دلکشا، پروقار، تاریخی بادوں اور کارناموں سے لبریز، تناور حلقان آزمودہ سایہ دار درختوں اور ان سے ڈھکی ہوئی ستھری ہموار کشادہ سڑکیوں اور راستوں سے مزین جگہ علی گڑھ میں دوسری کوئی نہ تھی! مولوی عبدالحق صاحب (بلبلے اردو) نے سرسید کو ایک بڑے میر کے کے جلسے میں اسٹریچی ہال کے صدر دروازے سے داخل ہو کر ڈیس کی طرف پڑھتے ہوئے دیکھا تھا، لکھتے ہیں ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے کوئی بیت بڑا حجاز چلا آ رہا ہو۔ کتنی جامع اور جاندار تشبیہ ہے! سرسید ہر تحریک، ہر ہنفل اور ہر معر کے میں اسی طرح نمودار ہونے اور چھا جاتے تھے۔

میں نے سرسید کو نہیں دیکھا۔ ان کی روشنی تصویر اسٹریچی ہال میں مدتوں دیکھتا رہا ہوں۔ کتابوں میں بھی جاچھا علم طور پر نظر آجاتی ہے۔ سرسید ہاؤس کے یہ کین سال

گمبھیر گھنیرے درخت جن میں سے بعض پر اتنی ہی پرانی بیلین چڑھی ہوئی تھیں، دیکھنے میں ایسے معلوم ہوتے جیسے کسی بوڑھے عرب سردار نے سر کو عقاب سے اور کمر کو چادر سے کس رکھا ہو۔ مختلف زاویوں، دھوپ چھاؤں اور ہوا کے تند یا نرم جھونکوں میں یہ درخت ایسے معلوم ہوتے جیسے سرسید مختلف موڈ میں جہاں تھا، کارفرما ہوں۔ بڑے رنج اور شرم کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ایک زمانے میں جلانے کی لکڑی کے دام بڑھے تو سرسید ہی کے نام لیواؤں نے ان تمام درختوں کو کٹوا کر روپے کما لئے! اُس زمانے میں اچھے اچھوں کی مشکل سے ہمت پڑتی تھی کہ سرسید ہاؤس کے حدود سے سانس روکیے یا ادھر ادھر دیکھے اور ہچکچائے بغیر گنر جائیں۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ خود سرسید اور ان کے رفقاء کرام کے عہد میں اس خطے کا کیا عالم رہا ہوگا! آواز دیتا ہوں،

کہاں بیٹھے ہو تم اے خانہ ویراں کے دربانو!

تو کوئی جواب نہیں ملتا!

اسکول کا قیام ۲۴ مئی سنہ ۱۸۷۵ء کو عمل میں آیا اور کالج کا افتتاح جنوری سنہ ۱۸۷۷ء میں لارڈ لٹن وائسرائے ہند نے کیا، سڈنس یونین کلب (اب یونیورسٹی اسٹوڈنٹس یونین) کالج کے پہلے پرنسپل مسٹر سڈنس کی یادگار کے طور پر غالباً ان کے زمانے ہی میں قائم کیا گیا تھا۔ اسکول شروع سے کالج کہلاتا تھا اسلئے مسٹر سڈنس کی حیثیت پرنسپل کی بھی تھی۔ آپ وہوا کے ناموافق ہونے کے سبب سے موصوف جلد ہی وطن لوٹ گئے۔ کلب دسمبر سنہ ۱۸۸۳ء میں قائم اور اس کا افتتاح ۲۶ اگست سنہ ۱۸۸۴ء کو ہوا۔ سرسید نے اس موقع پر اپنی تقریر میں کلب کے مقاصد بیان کئے اور آخر میں فرمایا کہ اسکے قائم کرنے کا بھی وہی مقصد ہے جو کالج کا ہے۔

یونین میں غالباً سب سے پہلا موضوع بحث یہ تھا کہ تعلیم نسواں ہندوستان میں ضرور ہونا چاہئے لیکن اسکولوں اور کالجوں میں نہیں۔ ۱۸ ووٹ تائید میں اور ۲۱ مخالفت میں آئے۔ بعض مباحث بڑے دلچسپ تھے مثلاً »بدبخت سقراط ہونا بہ نسبت خوش بخت سور کے جچے ہونے کے اچھا ہے« تائید ۱۳ مخالفت ۳ یا »بے وقوف کو مذہبی

آدمی اور ایماندار بنانا سہل ہے بہ نسبت عقلمند بنانے کے» تائید ۷ مخالفت ۳ - یا «کمن
 بچے کو تعلیم کے لئے عرب بھیجنا بہتر ہے بہ نسبت انگلستان کے» تائید ۲۴ مخالفت ۴ -
 مسٹر سڈنس کی جگہ پر مسٹر تھیو ڈور بک کا تقرر ہوا جنکو سید محمود نے
 کیمبرج سے انتخاب کر کے بھیجا تھا - بک کیمبرج یونین کے صدر تھے - یہ عہدہ وہاں
 اسی کے حصے میں آتا تھا جو یونیورسٹی کا سب سے قابل ہردلمیز اور ممتاز مقرر ہوتا -
 مسٹر بک کیمبرج میں لارڈ کرزن کے ہم عصر اور بے تکلف دوست تھے - لارڈ کرزن
 غیر معمولی شخصیت کے آدمی تھے - تحریر، تقریر، تدبیر اور اُس عہد کے انگریز اور
 انگریزی وقار و اقتدار کے مایہ ناز نمونہ سمجھے جاتے تھے خیال تھا کہ دونوں کے دوستانہ تعلقات
 سے کالج کو طرح طرح سے فائدے حاصل ہوں گے لیکن جلد ہی مسٹر بک کا شملہ میں
 انتقال ہو گیا -

سرسید کو مسٹر بک پر غیر معمولی اعتماد تھا - اس کا اندازہ اس رپورٹ
 (ص ۴۸ تا ۴۹) سے ہوتا ہے جو سر سید نے آل انڈیا محمدن ایجوکیشنل کانفرنس کے چوتھے
 اجلاس منعقدہ علی گڑھ میں پیش کی تھی - بعض حلقوں میں مسٹر بک کا رول اس اعتبار
 سے بحث طلب رہا ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کو انگریز اور انگریزی حکومت سے بہت
 قریب کرنے اور رکھنے کی کوشش کی - اس الزام کو اس زمانے کے ماحول میں دیکھا
 جائے جہاں سرسید کی رہنمائی میں مسلمان مایوسی اور کس مپرسی کے دور سے گذر کر
 اپنی حالت کو سدھار اور سنوار رہے تھے، تو یہ الزام اتنا سنگین نہیں رہ جاتا جتنا بظاہر
 معلوم ہوتا ہے - سرسید بہر حال و بہر نوع مسلمانوں کو تباہی اور خواری سے نکالنا اور
 بچانا چاہتے تھے - انکو اس وقت سب سے قریب کا اور سب سے موثر و معتبر مامن
 حکومت اور حاکم ہی نظر آئے جس کا اعتراف و اعلان سرسید نے بار بار کیا ہے -
 مسٹر بک کے سامنے سرسید ہی کا مقرر کیا ہوا مقصد تھا - یہ اور بات ہے کہ کہیں یا
 کبھی اس کے حصول میں مسٹر بک نے وسیلے کے انتخاب میں اپنے صوابدید سے کام لیا ہو -
 حالات و حوادث کی زد میں ہندوستان کے مسلمان آج ایک دفعہ پھر وہیں
 جا پہنچے ہیں جہاں کم و بیش سو برس پہلے سرسید نے انکو کھڑا پایا تھا، خانماں برباد
 محفل اور مایوس! آج بھی کتنے اور کیسے کیسے سرسید مسلمانوں کو حاکم اور حکومت کے
 حصار حفاظت و مدد میں دے رہے ہیں اور مسلمان اپنے آپکو پورے طور پر حاکم
 اور حکومت کی مرضی اور مرحمت کے سپرد کر بھی چکا ہے لیکن اب تک جو نتیجہ

سلفی ہے وہ بھی کوئی راز نہیں ہے ! حاکم اور حکومت کی اصطلاح بدل دینا جتنا سہل ہے اتنا آسان حاکم اور حکومت کا مزاج بدلا نہیں ہوتا - اصطلاحات پر سب زور دیتے ہیں، مزاج کو کوئی نہیں دیکھتا !

اب محولہ بالا رپورٹ سے مسٹر بک کے بارے میں چند اقتباسات ملاحظہ فرمائے۔ اے صاحبو، میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ جب سے میوے، دوست بلکہ مسلمانوں کی قوم کے دوست مسٹر بک پرنسپل نے اپنی مہربانی سے بورڈنگ ہاؤس کی نگرانی اپنے ذمے لی ہے بورڈنگ ہاؤس کا ایسا عمدہ انتظام ہے کہ کسی وقت میں نہ تھا - ہر ایک کالم میں ڈسپلن قائم ہو گیا ہے اور اسکے سبب سے طالب علموں میں نماز کی پابندی بہت زیادہ ہو گئی ہے جو کسی زمانہ میں نہ تھی - پس تمام کوشش پرنسپل صاحب کی جو بورڈنگ ہاؤس کی نسبت ہیں وہ نہایت شکر گزاری کے لائق ہیں -

میں اس موقع پر مسٹر بک کو مبارک باد دیتا ہوں کہ گو بعض ممبروں نے بورڈنگ ہاؤس میں اختیارات پرنسپل صاحب کی نسبت اختلاف کیا ہے لیکن بعض بڑے دیندار ممبروں نے اونکی خدمات کی نہایت قدر کی ہے - نواب انتصار جنگ مولوی مشتاق حسین صاحب لکھتے ہیں کہ » مسٹر تھوپوڈور بک ہمارے کالج کے پرنسپل ہیں - جھکڑ بورڈنگ ہاؤس کا اون کے سپرد ہونے سے ایسا اطمینان ہے جیسا کہ ایسی قابلیت اور اسی تہذیب اور اسی فیلنگ کے کسی مسلمان افسر کے ہاتھوں میں رہنے سے ہوتا - علاوہ دوسرے نہایت قابل قدر خدمات کے وہ جس دلسوزی سے مسلمان بورڈروں کی نماز روزہ اور قرآن شریف کی تلاوت کی نگرانی کرتے ہیں اور بہ لحاظ اپنی اعلیٰ درجہ کی تہذیب کے جو ادب وہ ہماری ان چیزوں کا ملحوظ رکھتے ہیں اور جو محبت اونکو اپنے طالب علموں سے ہے اوسکے لحاظ سے ان کا جس قدر شکریہ ادا کیا جاوے وہ کم ہے - اور اگر وہ صرف اپنے شوق سے بورڈنگ کے اہتمام کی تکلیف بھی اپنے اوپر خوش سے گوارا کرتے ہیں تو اونکا مسلمانوں پر یہ بھی ایک احسان ہے - یہی وہ لوگ ہیں جو اپنی یادگار دوسری قوموں کی تاریخ میں سنہری حرفوں میں چھوڑ جاتے ہیں اور جنکو قومیں اور ملک مدتوں تک یاد کرتی رہتی ہیں -

یہ خیال صرف نواب انتصار جنگ کا نہیں ہے بلکہ ہمارے مخدوم خان بہادر منشی قادر بخش خان صاحب نے نہایت دل جوش سے ہمارے کالج کے پرنسپل مسٹر بک کے ہاتھوں میں بورڈنگ ہاؤس کا ہونا پسند کیا ہے - مولوی محمد یوسف صاحب، سید ظہور حسین امروہوی

بھی اسکو پسند کرتے ہیں۔ سب سے زیادہ اس بات کی خوشی ہے کہ ہمارے زندہ دل پنجاب کی تمام انجمن ہمارے اسلامیہ نے یعنی انجمن اسلامیہ پنجاب لاہور، انجمن اسلامیہ گورداسپور، انجمن اسلامیہ جالندھر، انجمن اسلامیہ ملتان، انجمن اسلامیہ وزیر آباد۔ انجمن اسلامیہ امرتسر۔ و دیگر بزرگان و ترقی خواہاں قوم نے اپنے بچوں کا اور بورڈنگ ہاؤس کا زیر نگرانی مسٹر بک رہنا پسند کیا ہے۔ پس ہمارے کالج کو اس سے زیادہ کیا فخر ہو سکتا ہے کہ اوسکے پرنسپل مسٹر بک پر اسقدر گروہ کثیر مسلمانوں کا پوری طمانیت رکھتا ہے۔

مدرستہ العلوم کے ایک دوسرے پروفیسر ہیرلڈ کاکس نے جو یہاں سے جانے کے بعد برطانوی پارلیمنٹ کے ممبر اور مشہور و ممتاز جرنلسٹ ہونے اپنے روپے سے سنہ ۱۸۸۸ ع میں ہیرلڈ کا کس اسپیکنگ پرائز اس مقصد سے قائم کیا کہ مدرسۃ العلوم کے طلباء تقریر کرنے کے فخر اور پارلیمنٹری ڈسپلن سے بہرہ مند ہوں۔ سنہ ۱۹۱۳ ع میں اسکے ساتھ مسٹن اسپیکنگ پرائز بھی شامل کر دیا گیا۔ برطانوی پارلیمنٹ کی جن اعلیٰ روایات کو مدنظر رکھ کر یونین میں یہ انعامات رکھے گئے تھے وہ تقریباً سنہ ۱۹۲۷ ع تک قائم رہیں۔ اسکے بعد یونین اور اس کے مقاصد دونوں اپنی دیرینہ اہمیت و احترام کھونے لگے اور یہ ادارہ اب جس حال میں ہے اس سے اس کے عظیم الشان ماضی کا اندازہ لگانا مشکل ہو گیا ہے۔ یہ امر بھی حیرت و عبرت سے خالی نہیں کہ جب سے یونین کی یہ حالت ہوئی ہے اس ادارے اور اسکے طلباء کی بھی وہ وقعت نہیں رہی جو پہلے تھی۔

میرا خیال ہے کہ ہندوستان کی دوسری یونیورسٹیوں اور کالجوں میں یونین کا قیام علی گڑھ یونین کی تقلید میں ہوا۔ بالفرض ایسا نہ ہو تو بھی یہ مانتا پڑے گا کہ ابتدا سے یونین کو جو اہمیت یہاں دی گئی اور اس نے یہاں کے طلباء میں جو اعلیٰ صفات پیدا کیں وہ کسی اور ادارے کی یونین کے حصے میں نہیں آئیں۔ یہاں اور دوسرے اداروں کی یونین میں ایک فرق یہ بھی ہے گو یہ فرق روز بروز کم ہوتا جا رہا ہے، کہ وہاں ان کو ایسے مقاصد کے لئے کام میں لایا گیا جن کا تعلق علمی، تعلیمی اور تہذیبی سرگرمیوں سے اتنا اساسی نہ تھا جتنا ثانوی۔ یہاں ہمیشہ اساسی رہا، ضمنی شاذ و نادر۔ باہر کی تقریباً تمام یونین سیاسی لیڈروں کے چشم و ابرو کے اشارے پر چلتی ہیں اور طلباء کی حیثیت ایجنٹ اور آلہ کار کی رہ گئی ہے۔ علی گڑھ کے طلباء اور ان کی یونین کسی سیاسی یا بیرونی جماعت کی آلہ کار نہیں ہے۔ طلباء اپنے اختلافات اپنے ہی طور پر بغیر کسی بیرونی مداخلت کے طے کر لیا

کرتے ہیں۔ یہ بہت بڑا فرق و امتیاز یہاں اور باہر کے طلباء اور ان کی مجالس اتحاد (یونین کلب) میں ہے جسے میں یہاں کے طلباء کی ذہنی بلوغت اور اس ادارے کے بہترین مقاصد سے اُن کے شغف کی دلیل سمجھتا ہوں۔ یہی سبب ہے کہ علی گڑھ کا طالب علم بحیثیت مجموعی دوسرے اداروں کے طلباء سے آج بھی زیادہ معتبر و ممتاز ہے! لیکن افسوس کے ساتھ اس امر کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں خام و نامعتبر جنس کے بے روک ٹوک راہ پاتے رہنے سے اور بعض مصالح کی بنا پر ان عوامل و عناصر کو یونیورسٹی کا انگیز کرنے پر مجبور ہونا ایسی باتیں ہیں جن سے اس ادارے کی نیکامی، کارکردگی اور اس کی تاریخی امتیازی روایات کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ یہ باتیں دوسری یونیورسٹیوں میں راہ پا جائیں تو ان کی شہرت میں ایسا کوئی خلل نہ پڑے گا اس لئے کہ ان کا کبھی وہ رول نہیں رہا جو اس ادارے کا روز اول سے رہا ہے، جس کی بنا پر یہ بعض مسلمہ اعلیٰ تاریخی و تہذیبی اقدار کا محافظ اور مبالغہ رہا ہے۔ یہ ایک دلچسپ سانحہ ہے کہ ہماری خدمات اور خوبیوں سے دوسرے فائدہ اٹھائیں تو یہ اُن کا آئینی حق قرار پائے اور ہم ایسا کریں تو گنہگار ٹھہریں!

تمام دنیا کی اقوام اور ممالک کا اعتبار بالعموم اور مسلمان* قوم اور ممالک کی خوشنودی و خیراندیشی بالخصوص، «آسان و ارزاں» حاصل کرنے کا سکتہ رائج الوقت یا امریکی ڈالر (علی گڑھ) ہمارے ملک کے سوا شاید ہی کسی اور ملک و قوم کو نصیب ہو۔ لیکن اس سے جتنا نفع اٹھایا جاتا ہے اس تناسب سے نفع میں ہم کو شریک نہیں

* مسلمان حکومتیں کہاں کہاں ہیں اور انکی آبادی کیا ہے ذیل کے شمار و اعداد سے انکا اظہار ہوگا۔

- ۱۔ مراکش - ہائے لاکھ چالیس ہزار (۹۲ فیصدی مسلمان) ۲۔ الجزائر پانچاڑے لاکھ (۸۹ فیصدی مسلمان)
- ۳۔ مصر دو کروڑ پچیس لاکھ (۹۱ فیصدی مسلمان) ۴۔ سوڈان نواسی لاکھ (اکتر ہزار (۸۴ فیصدی مسلمان)
- ۵۔ بین الاقائیس لاکھ (۹۸ فیصدی مسلمان) ۶۔ شرق اردن پندرہ لاکھ (۹۳ فیصدی مسلمان) ۷۔ سعودی عرب ساٹھ لاکھ (۹۹ فیصدی مسلمان) ۸۔ اتریشیا سات کروڑ اسی لاکھ (۹۴ فیصدی مسلمان) ۹۔ لبنان چودہ لاکھ (۹۰ فیصدی مسلمان) ۱۰۔ ترکی دو کروڑ ایک لاکھ (۹۰ فیصدی مسلمان) ۱۱۔ شام پچیس لاکھ (۸۶ فیصدی مسلمان) ۱۲۔ مراٹھ الاقائیس لاکھ بیس ہزار (۹۶ فیصدی مسلمان) ۱۳۔ ایران دو کروڑ (۹۷ فیصدی مسلمان) ۱۴۔ افغانستان ایک کروڑ چالیس لاکھ (۹۸ فیصدی مسلمان) ۱۵۔ پاکستان سات کروڑ اٹھاون لاکھ پچاس ہزار (۸۶ فیصدی مسلمان) ۱۶۔ ملائیا اٹھاون لاکھ (۶۰ فیصدی مسلمان)

مسلمانوں کی یہ تعداد مسلم حکومتوں میں ہے۔ ان میں اُن مسلمانوں کو شمار نہیں کیا گیا ہے جو کسی اور حیثیت سے دوسرے خطوں میں آباد ہیں مثلاً ہندوستان، اشتراکی چین، اشتراکی روس وغیرہ ان کو بھی شامل کر لیا جائے تو مجموعی تعداد بقدر پانسان کروڑ اور بڑھ جائے گی۔ اس طور پر کہہ ارض کے تقریباً ۱/۳ حصے پر مسلمان آباد ملے گئے۔ اور مراکش سے لے کر تاجک کاشغر، ایک ایسا مسلم ہلاک نظر آئے گا جو بجا طور پر «براہم اندرون براہم» کہا جاتا ہے (محولہ بالا شمار و اعداد رائٹرس ایچوریم پٹی کے ایک طریقہ کارڈ سے لئے گئے ہیں)

کیا جانا۔ محنت کرنے والے اور نفع اٹھانے والے میں مرحمت نہیں تو منصفی کا رشتہ تو ہونا ہی چاہئے۔ ممکن ہے اس کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ ہم جس صاف دلی سے اظہار وفا کرتے ہوں اس جرات سے اظہار حق پر قدرت نہ رکھتے ہوں۔ انگریزوں کی حکومت میں ایسا کرنا سمجھ میں آتا ہے اپنے عہد میں حق طلبی یا حق تلفی کے معاملے میں تکلف سے کام لینا نہ اپنے کو زیب دیتا ہے نہ اس سے حکومت کی بڑائی میں کوئی اضافہ ہوتا ہے !

پہلے اور آج کی یونین میں یہ فرق نمایاں ہے کہ پہلے وہی طلبا یونین کے عہدے دار منتخب ہوسکتے جو کافی مدت تک یونین کے اغراض و مقاصد کو فروغ دینے میں اپنی اچھی سے اچھی صلاحیتیں صرف کرچکے ہوتے۔ کالج میں جو طالب علم کم سے کم دو تین سال رہ بس کر خاص و عام میں اپنا اعتبار قائم کرلیتا، یونین کے مباحثوں میں زیادہ سے زیادہ حصہ لیتا اور اس کے آداب سے آشنا ہوجانا وہی یونین کے دو سب سے اونچے عہدوں (وائس پریسیڈنٹ اب پریسیڈنٹ اور سکریٹری) کے انتخاب کے لئے امیدوار ہوتا۔ سال بھر پابندی اور تیاری کے ساتھ تقریروں میں زیادہ سے زیادہ حصہ لے کر یونین کے سب سے وقیع انعام (ہیرلڈ باکس پرائز) حاصل کرنے کا اپنے کو مستحق ثابت کرنا اور سشن کے آخر میں وائس پریسیڈنٹ کی سفارش پر پریسیڈنٹ (پرنسپل کالج) اس کو منظور کرتا۔ یہ انعام جس کے حصے میں آتا اس کی وقعت کالج میں مسلم ہوجاتی اور اس کا قوی امکان ہوجاتا کہ آئندہ الکشن میں وہ وائس پریسیڈنٹ یا سکریٹری منتخب کیا جائے گا۔ پانے والے کا نام اُس بورڈ پر آجاتا جس پر قیام یونین سے اس وقت تک ہر سال کے انعام پانے والوں کا نام درج ہوتا۔ یہ بورڈ ہال میں نمایاں مقام پر آویزاں ہوتا تھا۔ انعام حاصل کرنے والوں میں سے بعض حضرات کے نام یہ ہیں، صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، خواجہ غلام الثقلین، شوکت علی، شیخ عبداللہ، سید کلب عباس، محمد اورنگ زیب خاں، سید نور اللہ، خواجہ غلام السیدین۔

یونیورسٹی کا دور آیا تو رفتہ رفتہ یہ خصوصیات رخصت ہونے لگیں۔ یونین وسیلہ بن گئی بعض ایسے مقاصد کے حصول کا جنکا تعلق نہ طلبا کے سود و بہبود سے تھا نہ یونیورسٹی کی ناموری و نیکنامی سے۔ کوئی امیدوار کسی عہدے کے لئے بے تکلف کھڑا ہوجاتا۔ تقریر کرنے کا ملکہ و مشق، ذہنی رتتری اور اخلاقی معائنے یونین کے آداب و روایات سے واقفیت اور ان کا احترام ضروری نہیں رہا۔ صرف یہ دیکھا جانے لگا کہ کس

پارٹی کی تائید حاصل ہے اور کس نعرے میں کتنے اور کیسے کیسے فتنے خفہ یا بیدار ہیں۔ اور کون نہیں جانتا ہمارے ہاں پارٹی اور نعرے اکثر جمہوریت کے اتنے صالح تقاضے نہیں ہوتے جتنے مشتبہ افراد کے مشتبہ تر اغراض و مقاصد - سیاست کے کاروبار میں امیدوار کی اتنی اہمیت نہیں ہوتی جتنی پارٹی کی - کبھی کبھی تو امیدوار جتنا معصوم ہوتا ہے اتنا ہی کار آمد سمجھا جاتا ہے - اس کے برخلاف علمی اور تعلیمی اداروں میں امیدوار کی حیثیت بہت کچھ ہوتی ہے پارٹی کی برائے نام - یہی روایت صحت مند اور صحت بخش قرار دی گئی ہے - میرے نزدیک کوئی ایسی جماعت قابل وقعت نہیں جہاں فرد کی عظمت تسلیم نہ کی جاتی ہو - علی گڑھ اسٹوڈنٹس یونین میں اس سے انحراف کیا گیا - اس کا کیا نتیجہ رہا - اس پر گفتگو کرنے کا محل نہیں - اتنا ضرور ہوا کہ ہماری یونین اور مزدور یونین میں روز بروز فرق کم ہوتا گیا !

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اب وہ دن نہیں رہے - تھے زمانے کے نت تھے تقاضے نوجوانوں کی توجہ کر یونین کے بجائے دوسری ترغیبات کی طرف مائل کرنے لگے ہیں جو صالح ہوں یا غیر صالح لیکن ان سے وہ اپنا دامن نہ چھڑا سکتے ہیں ، نہ بچا سکے ہیں - اس کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ یونیورسٹی لائف میں یونین کی موجودگی ضروری ہے جہاں وہ اپنے خیالات و جذبات کا اظہار بھی کر سکتے ہیں اور ان کا تزکیہ و تطہیر بھی - یونین اور کھیل کے میدانوں کی حیثیت ایک دلکشا چمن کی ہے جہاں نوجوان جسمانی اور ذہنی صحت کو بحال کرنے اور تروتازہ رکھنے کے لئے سانس لے سکتے ہیں -

یونین کا الکشن یا یونین کے عہدے مقصود بالذات نہیں ہوتے - ان سے دراصل وہ ذہنی و اخلاقی ڈسپان مقصود ہوتی ہے جو زندگی کی آزمائش میں طلباء کے لئے مفید و مبارک ہوتی ہے - جہاں یا جب ایسا نہیں ہوتا اور نوجوانوں کو فیصلہ کن مراحل سے سابقہ پڑتا ہے تو وہ ان سے بطریق احسن عہدہ برا ہونے کے بجائے گری ہوئی شرائط پر مفاہمت کر لیتے ہیں اور عوام میں جا ملتے ہیں - انہو میں کم ہوجانے یا رہبانیت میں پناہ لینے دونوں کو یکساں طور پر فراریت سے تعبیر اور فرد کی عظمت کا منافی قرار دیا جا سکتا ہے - پڑھے لکھے نوجوان طلباء کو شیشے کی الماریوں میں بند رکھنے کی خواہش یا کوشش بے سود اور بے وقوفی ہے - لیکن ان کو انہی کی ذمہ داری پر طوفانوں اور وباؤں کی زد میں رکھنا یا رہنے دینا بھی عقل کی بات نہیں ہے - ان کو نوالے توڑ کر گھلاتا اتنی ہی ناممقول بات ہے جتنا ایسی غذا پر رکھنا یا رہنے دینا جو ان کی صحت کو نقصان

پہنچائے اور زندگی کو خطرے میں ڈالے۔ یونیورسٹیاں ان ہوٹلوں کی مانند نہیں ہوتیں جہاں ہر طرح کا پکا پکایا کھانا میز پر چنا ہوتا ہے اور اذن عام ہوتا ہے کہ جو چاہے، جتنا چاہے اور جہاں سے چاہے لے لے، اُس کے دلم رکھدے اور کھانے کو کام میں لائے۔ ایسی یونیورسٹی میں جیسی کہ ہماری ہے شباب اور سیاست کے ہر تقاضے کو پورا کرنے کا سامان نہیں فراہم کیا جاتا۔ یہاں مذہب اور اخلاق کے مطالبات کا احترام لازم آتا ہے۔ ایسا نہ ہو تو جس طرح کے ہوٹلوں کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اس عملیے اور یونیورسٹی کے علما میں کیا فرق رہ جاتا ہے! عورتوں کا ہر فیشن پر لہلوٹ ہونا اور بچوں کا ہر کھلونے کے لئے مچلنا تو سمجھ میں آتا ہے، یونیورسٹی کے طلباء کا ہر تحریک کے پیچھے ہواگنا سمجھ میں آنے یا نہ آنے، نہ اُن کو زیب دیتا ہے نہ معاشرے کے لئے مبارک فال ہے!

یونین کے سالانہ الکشن کچھ دنوں سے جس نہج پر ہونے لگے ہیں ان کو دیکھکر مشکل سے یقین آتا ہے کہ یہ ہمارے سب سے بڑے تاریخی، علمی اور تہذیبی ادارہ کا الکشن ہے۔ اس کے بجائے ایسا محسوس ہونے لگتا ہے جیسے علی گڑھ کی نمائش میں کباب پرائیے کی دوکان یا کوئی سستا گشتی سرکس یا تھیٹر ہے جہاں مائکروفونوں پر مبتدل فلمی گانوں سے اسی درجے کے گاہکوں اور تماشائیوں کو دعوت دی جا رہی ہے۔ یونیورسٹی کے حدود میں جہاں اعلیٰ درس و تدریس اور تربیت و تہذیب کا کام روز و شب ہوتا ہو، جو نوجوان شریف طالب علموں کی علمی اور صحت مند سرگرمیوں کا مرکز ہو اور اُس پاس ان کے اساتذہ اسی طرح کے مشاغل میں مصروف و منہمک رہتے ہوں، وہاں وقت بے وقت مائکروفونوں پر فلمی گانوں سے سینما گھروں کے فلمی پروگرام کی اشاعت کا جواز کسی طرح نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ اس سے یونیورسٹی کی فضا کی بے حرمتی ہوتی ہے، نوجوان طلباء میں ہیجان و انتشار پیدا ہوتا ہے، نامبارک صلاحیتیں ابھرتی ہیں جن کے ناپسندیدہ مظاہرے ہماری پبلک لائف میں ہر روز دیکھنے میں آتے ہیں۔ اسی لئے طالب علموں اور تعلیمگاہوں کو شہر کے شور و فتن اور وہاں کے ناپسندیدہ تفریبات و محرکات سے محفوظ اور دور رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اعلیٰ تعلیم گاہوں کے حدود کے اندر مائکروفونوں پر بازاری فلمی گانوں اور دھنوں سے فضا کو زیر و زبر کرنا پچھلے زمانے میں عبادت گاہوں کے سامنے باجا بجانے سے کم نالائق حرکت نہیں ہے!

سیاسی اعیان و اکابر نوجوان طلباء کی بے راہروی کا حاتم تو ہمہ وقت اور ہر موقع پر کرتے رہتے ہیں لیکن ان عوامل کو جو اس بے راہ روی کا باعث ہوتے ہیں

رو گئے اور قابو میں رکھنے کے بجائے انکو ہمیں بھی کرتے رہتے ہیں اور یقیناً یہ نوجوانوں کے بہترین مقاصد کے پیش نظر اتنا نہیں ہوتا جتنا ان اکابر کے مشکوک مقاصد کی خاطر! کم سے کم مجھے اس کا علم نہیں ہے کہ نوجوان طلباء و طالبات کو زندگی کے تمام بھلے یا برے تقاضوں سے آشنا کرانے کی قابل فخر ذمہ داری تعلیم گاہوں پر عائد ہوتی ہو!

اس ادارے کو حکومت سے کتنی ہی زیادہ مالی مدد کیوں نہ ملتی ہو اور اس سبب سے وہ حکومت کی کیسی ہی گرفت میں کیوں نہ ہو مسلم یونیورسٹی ہونے کی بنا پر دینی اور اخلاقی امور میں وہ مسلمان قوم کے مطالبے اور محاسبے سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ اور مسلمانوں کے دینی اور اخلاقی امور وہ ہیں جو انکی مستند دینی کتابوں اور معتبر مسلمانوں کی سیرت و سوانح میں ملتے ہیں، وہ نہیں ہیں جنکو ہم اپنے مخصوص مفاد و مقاصد کے پیش نظر حسب ضرورت اختراع کرتے رہتے ہیں! مسلمان معاشرے میں کچھ ممنوعات ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ فنون لطیفہ ہوں یا سیاسیات سماجیات اور حیوانیات کے تقاضے اور طور طریقے، تاوقتیکہ سخت مجبوری کا سامنا نہ ہو کوئی ایسا اقدام گوارا نہیں کیا جا سکتا جو ایسی ترغیبات کا محرک ہو جنکو ہمارے مذہب و اخلاق نے مسلمہ طور پر قابل اجتناب قرار دیا ہو۔ ممنوع کو مستحب، نہ منطقی سے قرار دیا جاسکتا ہے نہ جمالیات اور انتقادات کے » نکات پیدل« سے! نوجوان نہ سو فیصدی معصوم ہوتے ہیں نہ انکو معصوم رکھا جا سکتا ہے۔ انہی پر نہیں، یہ بات ان کے بہت سے بزرگوں پر بھی صادق آتی ہے۔ میں یونیورسٹی کے طالب علموں کو نہ بھکشو دیکھنا چاہتا ہوں نہ رکھنا چاہتا ہوں۔ رکھا بھی نہیں جاسکتا۔ میں خود بھکشو نہیں رہا ہوں نہ آج ہوں۔ بھکشو قسم کے طالب علم اور تعلیمگاہیں ختم ہو چکیں۔ ان کی باز یافت نہ ممکن نہ مقصود۔ باینہم اسکا بھی قائل نہیں ہوں کہ ہماری یونیورسٹی کے طلباء وہی شیوہ اختیار کریں جو آج کل کی پولیٹیکل پارٹیوں کے زیر اثر نوجوان لڑکے لڑکیوں نے اختیار کر رکھا ہے۔ یہ کیسے مان لوں کہ ہمارے نوجوانوں میں اتنی استعداد پیدا نہیں ہوئی یا باقی نہیں رہی کہ وہ اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان فرق کر سکتے ہوں یا اپنی ذمہ داری کا احساس رکھتے ہوں۔ محکومی میں غلامی کو بدنصیبی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں لیکن آزادی میں مطلق العنانی تو لعنت محض ہے!

خدا کرے یہ صورت حال بدل جائے ورنہ ظاہر ہے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی یونین

اسکے عہدہ داروں، امیدواروں اور رائے دینے والوں کے بارے میں ہمارے بدخواہ کیسی کیسی نامبارک توقعات قائم کریں گے اور خوش ہوں گے !

مانا کہ یہیں نہیں سارے جہاں میں (جن میں بلاد اسلامیہ بھی شامل ہیں) ایسا ہو رہا ہے لیکن اس سے فرق کیا پڑتا ہے - وباؤں کا عالم گیر ہوجانا وباؤں کے لئے کوئی سند جواز نہیں - اس سے حفظانِ صحت کی تدابیر ترک نہیں کردیجائیں بلکہ ان کو اور زیادہ عالم گیر موثر اور طاقتور بناتے ہیں - یہ بھی نہ سہی - ہمارا ایک علمی، تہذیبی اور قومی ادارہ ہے جس نے ہم کو اور ہمارے ملک کو فائدہ پہنچایا اور ناموری بخشی ہے اس لئے ہم اس کے تاریخی رول کو نہ صرف برقرار رکھنا چاہتے ہیں بلکہ اور زیادہ ترقی دینا چاہتے ہیں - ریگستان میں نخلستان یا سمندر میں جزیرے کی قدر و قیمت سے کسی اور کو انکار ہو تو ہو ہم کو نہیں ہے !

زمانہ کتنا ہی ترقی یا تنزل کرے، زندگی کے نظریات جو چاہے، جس طرح چاہے، بدل ڈالے مسلمانوں کا یہ موقف غیر متبدل اور غیر متزلزل رہے گا کہ اُن کا دین و آئین اور معاشرہ عیش و طرب کا نہیں، ضبطِ نفس اور رفاہ و ریاضت بالفاظِ دیگر فوجی ڈسپلن کا ہے - ظاہر ہے جس ملت نے اس ڈسپلن کے ساتھ نوعِ انسان کے فوز و فلاح کی اتنی بڑی ذمہ داری قبول کی ہو وہ طرب و تفنن کی زندگی نہ بسر کرسکتی ہے، نہ کرنا چاہئے - فنونِ لطیفہ اور اس کے عوارض و عواقب کو اگر اسلامی شریعت نے زندگی میں وہ اہمیت یا وقعت نہیں دی ہے جو آج کی دنیا دے رہی ہے تو نہ شرمانے کی ضرورت ہے نہ معذرت خواہ ہونے کی - مسلمان جن فرائضِ مہمہ اور عزائمِ حسنہ کے تقاضوں میں جکڑا ہوا ہے، وہاں -

فرصتِ کاروبار شوقِ کسے ! یا شورِ سوداے خط و خال کہاں !

مشینی و صنعتی تہذیب کے محرکات اور حربی سیاست کے سرد و گرم تقاضوں نے دنیا کی تمام ترقی یافتہ یا غیر ترقی یافتہ اقوام اور ممالک کو جس معاشی و اجتماعی بحران اور اخلاقی اقدار کی شکست و ریخت میں مبتلا کر دیا ہے وہ کوئی راز نہیں ہے اور یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ جو ملک اور قوم کبھی انسانی و اخلاقی مکارم کے اعتبار سے اونچی سطح پر تھی وہ موجودہ حالات و حوادث کی زد میں نسبتاً زیادہ نیچی سطح پر آگئی ہے - مسلمان اور ممالک اسلامیہ اس کی مثال ہیں - ممکن ہے اس کا احساس اس لئے زیادہ ہوتا ہو کہ مسلمانوں کا صحیفہٴ مذہب و اخلاق دوسروں کے صحیفہٴ مذہب و

اخلاق سے زیادہ ہمہ گیر ہی نہیں سخت گیر بھی ہے! یہ کوئی ایسا نکتہ نہیں ہے جس کا میں نے آج انکشاف یا اعلان کیا ہو۔ لیکن اتنا ضرور محسوس کرتا ہوں کہ جہاں تک مذہبی اور اخلاقی اعتبار سے مسلمان ہونے کا تعلق ہے ہندوستان کے مسلمان، ممالک اسلامیہ کے مسلمانوں سے زیادہ معتبر اور قابل تقلید ہیں نہ کہ اس کا عکس! اس کے بعد یہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی کہ بحیثیت مجموعی ہندوستان کے مسلمانوں کی سب سے معتبر نمائندگی علی گڑھ کرنا ہے کچھ اور نہیں تو اس شعر کی منطقی کی رو سے:

نمی گویم دریں گلشن گل و باغ و بہار از من
بہار از یار و باغ از یار و گل از یار از من!

مسٹر سڈنس یہاں کے اولین ہیڈ ماسٹر یا پرنسپل یا دونوں تھے اور مسٹر جے۔ ایچ۔ ٹول آخری۔ اول الذکر وطن جانے لگے تو اُن کی الوادائی تقریب بڑے اہتمام و احترام سے منائی گئی۔ ضلع کے رؤساء اور حکم بالخصوص انگریز مدعو تھے۔ مہمان کے اعزاز و اکرام میں سرسید نے تقریر فرمائی۔ کالج کی طرف سے ایک خوبصورت قیمتی کاسکٹ میں ایڈریس پیش کیا گیا۔ رخصتی تقریر کرتے وقت مسٹر سڈنس کی آنکھوں میں آنسو آگئے۔ اس زمانے میں کسی انگریز کا ہندوستانیوں کی محفل اور ہمجشموں اور ہموطنوں کی موجودگی میں اس طرح متاثر ہونا بڑی عجیب بات تھی۔ آج بھی شاید ہی کہیں ایسا دیکھنے میں آئے۔

۱۹۱۷ع میں ایم اے او کالج کے یورپین اسٹاف نے متفق ہو کر استعفیٰ دیدیا۔ ٹول صاحب پرنسپل تھے جن کے بارے میں مشہور تھا کہ نازک اور رقیق جذبات سے ان سے زیادہ عاری شاید کوئی دوسرا انگریز نہ ہو۔ بے تکلف یا بے اختیار ہونا جیسے جانتے ہی نہ ہوں۔ موصوف اور ان کے ساتھیوں نے انگریزی وقار کی حمایت میں بطور احتجاج کالج سے علیحدگی اختیار کی تھی۔ اسٹریچی ہال میں رخصتانے کا جلسہ ہوا۔ پورا ہال بھرا ہوا تھا۔ اپنے اور مستعفی ساتھیوں کی طرف سے تقریر کرنے کھڑے ہوئے۔ دو ہی چار جملے بول پائے تھے کہ دفعتاً آواز بھر آئی۔ آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے۔ تقریر ناتمام چھوڑی۔ ٹائیس سے اُتر آئے اور گھر واپس چلے گئے۔ ہم میں سے کسی نے کہا کہ ٹول صاحب کے آنسو یا تو بچپن میں ان کے ماں باپ نے دیکھے ہوں گے یا آج ہم نے دیکھے۔ کسی اور کو اب یہ امتیاز حاصل نہ ہوگا!

یونین میں کوئی بڑی شخصیت مدعو ہوتی تو موقع کی اہمیت اور مہمان کے احترام میں موصوف کو صدارت کے لئے تشریف لانا پڑتا۔ اس زمانے میں کالج کا پرنسپل باعتبار منصب یونین کا صدر ہوتا تھا اور نائب صدر طلبا میں سے الکشن سے منتخب ہوتا۔ صدارت کا کام ٹول صاحب با دل ناخواستہ انجام دیتے۔ کچھ تو اس لئے کہ اصولاً یا طبقاً تقریر کرنے سے پرہیز کرتے تھے دوسرے یہ کہ طلبا کی سرگرمیوں میں تا حد امکان مداخلت کرنا نہیں چاہتے تھے۔ موصوف کی عزت کرنے کے علاوہ ہم سب ان سے ڈرتے بھی بہت تھے۔ یونین میں غالباً بجٹ پاس کرنے کا جلسہ تھا۔ کچھ ایسی صورت پیدا ہو گئی تھی کہ نقض امن کا اندیشہ تھا۔ ایک موقع ایسا آیا جہاں »گاڑی رک گئی«۔ بعض نے جان پر کھیل کر دو ایک پوائنٹ آف آرڈر پیش کئے۔ ٹول صاحب (صدر) نے بڑے اختصار اور رُکھائی سے جواب دیا۔ کسی نے پھر کچھ کہا تو یہ کھکرات ختم کردی کہ یہ صدر کی رولنگ ہے !

اُس عہد کی یونین میں حاضرین کو رولنگ سے چڑھ نہی اور صدر کا رولنگ سے فیصلہ دینا لوگوں پر شاق گذرتا تھا۔ ادھر ہم سب کا یہ حال تھا کہ »سیاست درباں« سے ڈرتے بھی تھے اور »صدا کے بغیر« بھی نہیں رہا جاتا تھا۔ اتنے میں ایک طرف سے بڑی شیریں اور شائستہ آواز آتی۔ یہ عبدالرحمن صدیقی (سندھی) مرحوم تھے۔ طالب علمی کا زمانہ ختم کر کے آنریری سکریٹری کے دفتر میں غالباً اسسٹنٹ سکریٹری کا کام کرنے لگے تھے۔ جب کبھی موقع مل جاتا یونین کے مباحثوں میں طالب علموں کی طرح حصہ لیتے۔ کالج میں اتنا محبوب اور مقبول شخص پھر دیکھنے میں نہ آیا۔ بڑے اچھے مقرر تھے۔ ان کی وجہ سے یونین کے مباحثوں کی وقعت اور اس کا معیار بہت بڑھ گیا تھا۔ شخصیت میں بڑی کشش تھی۔ تقریر میں کسی طرح کی فنی یا شخصی نمائش نہ ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا جیسے نرمی نوازش اور اعتماد سے عزیزوں اور دوستوں میں بیٹھے بے تکلف باتیں کر رہے ہیں۔ اسی طرح کا نرم نازک اور دلنشین نقشہ چہرے کا تھا۔ انگریز اور انگریزی حکومت کے شیدائی نہ تھے اسلئے منتظمہ کے بعض اکابر بالخصوص یورپین اسٹاف ان سے بدگمان رہتا۔

صدیقی صاحب نے صدر کو مخاطب کرتے ہوئے، رکٹے جھجھکتے نیازمندانہ لہجے لیکن خوبصورت اور ترشی ہوئی انگریزی میں کہا، جناب والا بڑے ادب سے اور اس تمام ہراس و سراسیمگی کا سہارا لیتے ہوئے جو قدرت کی طرف سے مجھ میں پہلے سے ودیعت

ہے اور صورت حال کا تقاضا بھی ہے، عرض کروں گا کہ صدر کی رولنگ قبل از وقت ہے اس لئے کہ ابھی وہ رول (قاعدہ) مرا نہیں صرف ادہ موا ہو کر رہ گیا ہے جسکے ہوتے ہوئے آپکو رولنگ دینے کا مشورہ دیا گیا ہے۔ رولنگ سے رول کو منسوخ کر دینا پارلیمنٹری آداب و روایات کے منافی ہے جس سے انگلش مین ہونے کی حیثیت سے آپ ہم سے زیادہ واقف ہیں اور ہم سے انکے تحفظ و احترام کی توقع بھی رکھتے ہیں۔ مجمع دم بخود ہو گیا۔ ٹول صاحب کے چہرے پر مسکراہٹ کی ایک پرچھائیں سی ظاہر ہوئی۔ ہال تالیوں سے گونج اٹھا اور بات آئی گئی ہو گئی ا

اُس زمانے میں پوائنٹ آف آرڈر موزوں یا تصنیف کرنے کے مخصوص فنکار ہونے جو مقرر اور سامعین میں رابطہ اور مباحثے میں رونق اور رنگا رنگی پیدا کرتے اور قائم رکھتے تھے۔ یہ کام نزاکت اور موقع شناسی کا ہوتا تھا اور غیر معمولی سلیقے، ذہن و ذکاوت کا طلب گار ہوتا۔ اس کے اندیشے سے جلسے میں صدر اور مقرر دونوں ذہنی طور پر برابر چوکے رہتے۔ اگر پوائنٹ آف آرڈر کے شائستہ مناسب حال اور برجستہ ہونے میں خامی رہ جاتی تو اس کا وار مصنف پر پڑتا اور وہ اپنے منصب اور ساتھیوں کی نظر سے گرجاتا۔ ایک، زمانے میں اور کسی حد تک آج کل بھی بعض شعرا خراج تحسین وصول کرنے کے لئے داد دینے والے ہمراہ لے جاتے ہیں یا محفل کے منتظمین کو اس کا اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ یونین میں سامعین کو شاعر یا مقرر یا صدر کی «زیادتی» سے محفوظ رکھنے کے لئے پوائنٹ آف آرڈر سے کام لینے والے ہوم گارڈ ہوتے جنکے وار سے اچھے اچھے سورماؤں کے پاؤں اکھڑ جاتے ان کے سب سے آزمودہ کار جنرل یا بے نظیر فداکار یہی عبدالرحمن صدیقی مرحوم تھے۔ ان کے بعد فدا حسین خاں شروانی عرف فدو مرحوم۔ معلوم نہیں یونین میں اب اس کاروبار کا کیا حال ہے۔

علی گڑھ سے جانے کے بعد ٹول صاحب پنجاب کے ڈائریکٹر تعلیمات ہو گئے۔ سنہ ۱۹۲۷ع میں رحمت اللہ تحقیقاتی کمیٹی میں شہادت دینے یہاں تشریف لائے تھے۔ آجکل جب یونیورسٹی میں یگانہ روزگار انجینیروں کے بنائے ہوئے نقشوں کے مطابق متعدد خوبصورت پائدار اور عالیشان عمارتیں یونیورسٹی میں بن چکی ہیں اور بنتی جارہی ہیں ٹول صاحب کا سنایا ہوا ایک قصہ سنے،

منٹو سرکل کا اے (A) بلاک جو سب سے پہلے بنا، کالج انجینیر کی نگرانی میں زیر تعمیر تھا۔ انجینیر صاحب پرانی وضع قطع کے بتلے دباے، ضعیف العمر لمبے قد کے

سیدھے سادے دیندار بزرگ تھے۔ عمارت کے فن سے کماحقہ واقف رہے ہوں یا نہیں، اپنے ہی قد کا ایک ڈنڈا لٹے ہوئے تعمیر کی نگرانی میں ہمہ تن ہمہ وقت منہمک و موجود رہتے۔ کہیں ہوتے ڈنڈے کی وجہ سے یہیں معلوم ہوتا کہ مزدوروں اور مصماًروں کی نگرانی کر رہے ہیں۔ انکے کاموں ہی کی نہیں خود انکی بھی! عمارت ختم ہونے کو آئی تو اپنی کارگزاری دکھانے کے لئے ٹول صاحب کو زحمت دی۔ ٹول صاحب کو اس طرح کے معائنے اور مشاغل سے کچھ زیادہ دلچسپی نہ تھی لیکن دیکھنے چلے گئے۔ اخلاقاً زرا دیر ادھر ادھر گھومے پھرے پھر بولے، کیوں انجنیر صاحب اوپر کی منزل پر جانے کا زینہ کہاں ہے۔ انجنیر صاحب چونک پڑے، کہا حضور زینہ تو ذہن سے اتر گیا، بڑی چوک ہوئی، ابھی ہاتھ لگواتا ہوں! اس زینے کو دیکھنے سے یہ لطیفہ ہی نہیں تازہ ہو جاتا اسکی تصدیق بھی ہو جاتی ہے۔ ٹول صاحب نے فرمایا یہ قصہ اس زمانے میں میں نے کسب کو نہیں سنایا، اس سے بوڑھے انجنیر کی سبکی ہوتی جنکی نیکی بزرگی اور فرض شناسی کا میں بڑا احترام کرتا تھا۔ آج جبکہ وہ اس جہاں میں نہیں رہے، میں نے پرانے کالج کی نشاط انگیز فضا محسوس کی، بہت سے شناسا اور ساتھی مل گئے تو وہ زمانہ وہ اشخاص اور وہ فضا بے اختیار یاد آگئی!

اس میں شک نہیں پہلی اور آج کی دنیا میں بڑا فرق راہ پا گیا ہے۔ کہنے جارہا تھا »زمین و آسمان کا فرق« لیکن جب سے یہ دیکھا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق یا فاصلہ طے مسافت کے اعتبار سے روز بروز کم ہونے لگا ہے، اس عاوردے کو استعمال کرنے میں تامل کرتا ہوں۔ اب تک اردو فارسی شاعروں کا عقیدہ رہا ہے کہ بلاؤں کا نزول آسمان سے ہوتا ہے لیکن کچھ دنوں سے آسمان کو یہ ماتم کرتے سنا گیا ہے کہ زمین کی بلائیں اس پر نازل ہونے لگی ہیں۔ اس »فلک ستم شعار و کج رفتار« کو اپنے مظالم کا مزا اسوقت آنے گا جب ہم خود اس پر نازل ہونے لگیں گے!

اب تک اور یہاں تک جو داستان سنائی گئی ہے اس سے یہ ظاہر یا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کہ یونین اور یونیورسٹی کا ماضی اتنا مبارک و مہتم بالشان رہا ہے کہ آئندہ ان کو ایسے دن دیکھنے نصیب نہ ہوں گے۔ دنیا میں اگر اپنے گزشتہ سے بہتر

• یہ سطور پریم میں نہیں کہ خبر آئی کہ یہ مرکز سر ہو گیا۔ مغرب کے شاعر نے جس کارنامے کی پیشگوئی آج سے صدیوں پہلے کر دی تھی کہ »عالم بھریت کی زد میں ہے گردوں« دوسرے سائنسدان نے آج پوری کر دکھائی!

لذت و منزلت حاصل کریں گے۔ یہ مولویانہ باتیں اس لئے کہنی پڑیں کہ طلبا نے، یہاں کے ہوں یا کہیں اور کے، یونین کی وقت اور اہمیت کا احترام نہ کر کے بڑا نقصان اٹھایا اور پہنچایا ہے۔

طلبا کو سرسید اپنی سب سے بڑی متاع، قوم کا سب سے قیمتی سرمایہ اور تاریخ کا بڑا گرانقدر ورثہ سمجھتے تھے۔ ان کی سود و بہبود کے لئے ہر طرح کا خطرہ، ہر قسم کی بدنامی اور ہر نوع کی تکلیف کا سامنا کرنے پر تیار رہتے اور اٹھایا کرتے تھے۔ اس کا صحیح اندازہ اس طرح بھی کیا جا سکتا ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ آج کل کے لیڈر طلبا کے ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں اور سرسید کے قدوقامت کا کوئی بھی ایسا شخص گنرا ہے جس نے ان نوجوانوں کو صحیح راستہ پر رکھنے کے لئے اپنے آپ کو خطرہ یا مصیبت میں ڈالا ہو اور اس فریضہ کو اپنی زندگی کا مشن بنایا ہو۔ لیکن یہاں میں اس حقیقت کو بھولتا ہوں کہ غدر اور مابعد کے مظالم و معائب سرسید اور ان کی قوم سے زیادہ اور کس کو جھیلنے پڑے کہ وہ ایسا کرتا! آج طلبا لیڈروں کے نہیں خود لیڈر طلبا کے دست نگر ہیں! اسکی داد کس کو دی جائے، طلبا کو یا لیڈروں کو؟

اس سلسلے میں اس »برادر ہڈ« (انجمن الاخوان) کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو ۱۸۹۲ء میں قائم کی گئی تھی اور اب اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کے نام سے موسوم ہے۔ اس کا مقصد تھے پرانے طلبا میں رشتہ اخوت قائم کرنا اور رکھنا تھا۔ اس کے اراکین اپنی آمدنی کا ایک فیصدی کالج فنڈ میں دیا کرتے تھے۔ ڈیوٹی سوسائٹی (انجمن الفرض) اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس بھی اسی طرح کے دو بڑے اہم ادارے سرسید ہی کے عہد سے قائم چلے آتے ہیں۔ ایک زمانے تک ان تینوں نے اس ادارے کی قابل قدر خدمات انجام دیں اور اس کی شہرت میں اضافہ کیا۔ تقسیم ملک کے بعد سے ان کی کارکردگی اور اہمیت میں روز بروز کمی ہوتی گئی اب برائے نام رہ گئی ہے۔ معلوم نہیں ان کی ضرورت باقی نہیں رہی یا ان کو فعال بنانے کا حوصلہ ہی جاتا رہا!

برادر ہڈ سے سرسید کو کتنی دلچسپی تھی اس کا اندازہ مندرجہ ذیل مراسلات سے کیا جا سکتا ہے^۱، جو مجلس کے سکرٹری مسر تھیوڈور ماریسن سے ہوئی تھی۔ سرسید نے مسٹر ماریسن کو لکھا،

جناب من، اگر آپ کے کالج کے پرنسپل یا اسکول کے ہیڈ ماسٹر مجھے کالج یا

برادرہٹ میں داخل ہونا چاہتا ہوں اور اپنی پنشن میں سے ایک فیصدی دوں گا۔ میں آپ کی سوسائٹی میں اجنبی بن کر داخل ہونا نہیں چاہتا جیسا کہ آپ کے کالج میگزین کے آرٹیکل میں مذکور تھا۔ یعنی اس انجمن میں شرکت کا استحقاق حسب ذیل اشخاص کو ہوگا (الف) موجودہ طالب علم مدرستہ العلوم (ب) مدرستہ العلوم کے کالج یا اسکول کے پرانے طلباء (ج) مدرستہ العلوم کے اسکول یا کالج کے استاد۔ کیونکہ میں ایسا بے وقوف نہیں ہوں کہ ایک فیصدی تو دیتا رہوں اور برادری سے (یعنی اسٹوڈنٹس برادرہٹ) سے خارج رہوں میرا خط برادرہٹ کے جلسے میں پیش کریں اور جواب سے مطلع فرمائیں۔

آپکا خیر خواہ۔ سید احمد۔ ۸ جون ۱۸۹۲ع

جواب یہ آیا۔

بخدمت آنریبل ڈاکٹر سرسید احمد خاں بہادر کے۔ سی۔ ایس۔ آئی ال ال ڈی۔ آنریبل قبلہ، آپ کے برادرہٹ میں داخل ہونے کی خواہش سے ہم کو نہایت خوشی اور شکر گزاری ہوئی۔ آپ کے کالج یا اسکول کے طالب علم ہونے کے متعلق ہیڈ ماسٹر صاحب اور پرنسپل صاحب سے دریافت کرنے پر نہایت دلچسپ بحث پیدا ہوگئی، پرنسپل صاحب فرماتے ہیں »آنریبل سرسید یقیناً طالب علم ہیں کیونکہ تمام عالم آدمی حقیقت میں طالب علم ہیں اور اس میں شک نہیں کہ ان معنوں میں وہ ایم۔ اے۔ او کالج کے نہایت لائق طالب علم ہیں اور کوئی کالج کا پروفیسر اس نام کا ان سے زیادہ مستحق نہیں ہے« ہیڈ ماسٹر صاحب پرنسپل صاحب کے دعویٰ کی تردید کرتے ہیں اور آپ کو نہایت زبردست دلائل سے اسکول میں شامل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں »پرنسپل صاحب کا بیان ہے کہ سرسید اس کالج کے طالب علم ہیں۔ یہاں تک میں تسلیم کرتا ہوں لیکن چونکہ سرسید نے ابھی تک اُس خوفناک دریا کو عبور نہیں کیا جسے اثرنس اگر انمیشن کہتے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ کسی کالج میں داخل نہیں ہوسکتے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسکول کے طالب علم بنیں!«

ہم جناب پرنسپل و ہیڈ ماسٹر صاحب کے نہایت مشکور ہیں کہ انہوں نے برادرہٹ کے فائدے کی غرض سے آپ کو طالب علم بنا لیا ہے۔ یعنی پرنسپل صاحب نے آپکی اعلیٰ علمیت کے ذریعہ سے اور ہیڈ ماسٹر صاحب نے اپنے خوفناک دریا کے زور سے۔ لیکن ہمارے خیال میں ان پیچیدہ وسائل کی ضرورت نہیں جبکہ ہم ایک قریب اسکول کی کسی کلاس کا طالب علم تسلیم کریں تو میں آپ کے ایم۔ اے۔ او کالج اسٹوڈنٹس

کے رشتے سے آپ تک پہنچ سکے ہیں۔ ہم ایسے بے وقوف نہیں ہیں کہ بے باپ کے برادرہٹ قائم کر لیں۔ جب ہم نے برادرہٹ قائم کی یا یوں کہیں کہ اپنا برادرہٹ قائم کیا یا یوں کہیں کہ اپنی برادرہٹ ہمیں سمجھ پڑی اسوقت ہم اپنے والا قدر بابا سے بے خبر نہ تھے۔ اسلئے اگر بھائیوں کی سوسائٹی میں باپ داخل ہو سکتا ہے تو آپ کو برادری سے خارج ہونے کا اندیشہ نہ کرنا چاہئے.....

آپ کے بقائے حیات کے دعا گو
آپ کے خاکسار جے۔ عہرس آف دی برادر ہٹ

سر سید کا جواب،

بجناب آنریری سکرٹری مجلس الاخوان مدرسة العلوم

ڈیر سر۔ آپ کی چٹھی معہ ریمارکس پرنسپل و ہورسٹ صاحب میرے پاس پہنچی۔ میں مسٹر بک اور ہورسٹ اور آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں ان ریمارکس کی نسبت جو آپ نے لکھے ہیں لیکن جو اصل بات لکھی ہے وہ مسٹر ہورسٹ نے لکھی ہے اپنی چٹھی کے آخر فقرہ میں اور میں آپکو یقین دلانا ہوں کہ میں اپنی نہایت عزت سمجھوں گا اگر آپ مسٹر ہورسٹ سے سفارش کر کے میرا نام اسکول کی نویں کلاس میں داخل کرا دیں اور میں آپ کی مجلس الاخوان میں شریک ہوں گا۔

صرف مسٹر ہورسٹ کی اتنی مہربانی چاہتا ہوں کہ حاضری سے مجھکو معاف رکھیں۔ مگر میں برابر اس کلاس کی ٹیوشن فیس دیتا رہوں گا اور میں دو روپے اسکے ساتھ بھیجتا ہوں۔ ایک روپہ فیس داخلہ اور ایک روپہ جون کی ٹیوشن فیس۔ اگر ہورسٹ صاحب اسکو منظور کر لیں تو آپ میرا نام بھی مجلس الاخوان میں داخل کر لیجئے۔ کاغذات جو آپ نے بھیجے تھے وہ واپس کرتا ہوں۔

آپ کا خادم سید احمد از علی گڑھ ۱۱ جون سنہ ۱۸۹۲ء

آنریری سکرٹری کا جواب،

بخدمت آنریبل ڈاکٹر سر سید احمد خاں کے۔ سی۔ ایس۔ آئی ال ال ڈی۔

ڈیر سر،

جس عہدہ طریقہ سے آپ نے پرنسپل اور ہیڈ ماسٹر صاحب کے درمیان فیصلہ کیا ہے اس کا شکریہ ادا کرنے میں آپکی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرنا چاہتا ہوں کہ اگر اخوان فیس داخلہ اور فیس تعلیم ہیڈ ماسٹر کو دیدیں جو آپ نے بھیجی ہے تو

مکن ہے آپ کو بہت دقت پیش آئے اگر ہیڈ ماسٹر آپکی حاضری پر اصرار کریں۔ آپ کو اس تکلیف سے بچانے کے لئے میں نے اس روپے کو سوسائٹی کے خزانہ میں داخل کر دیا ہے۔ جب آپ نویں جماعت میں حاضر ہوا کریں گے تو میں وہ روپیہ خوشی سے واپس دوں گا۔ اخوان ایک فیصدی اپنی آمدنی میں پہلی جولائی سے دیں گے۔ اور سال میں دو بار روپیہ جمع کریں گے۔ اس لئے اول ادائیگی پہلی جولائی سے ہوگی۔

آپکا خادم۔ تھیوڈر مارپسن

سکریٹری مجلس الاخوان مدرسة العلوم۔

حال میں ایک بحث اللہ کھڑی ہوئی تھی کہ علی گڑھ کیا ہے، کیوں ہے اور کس رخ پر ہے۔ تفصیل میں اسوقت کون جائے۔ فی الحال ناظرین کی توجہ اُن عربی اشعار کی طرف مائل کی جاتی ہے جو یونیورسٹی کے صدر دروازہ (وکتوریا گیٹ) پر نقش ہیں۔ ترجمہ حسب ذیل ہے۔

»قوم کے بزرگوں اور عزیزوں نے جو غفلت کے اندھیرے کے لئے مثل چراغوں کے ہیں ایک عالیشان مکان بنایا ہے جسکی بنیاد تقویٰ الہی پر ہے تاکہ اس میں علوم دینی اور دنیوی سکھائے جائیں اور عالم کے اخلاق مہذب اور شائستہ بنائے جائیں۔ ان لوگوں نے اللہ کی راہ میں کماحقہ کوشش کی ہے اور اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا۔ اللہ تعالیٰ انکو اس نیک کوشش کی جزا دے اور اجر عظیم عطا کرے۔«

تحقیق متن کے اصول

از

ڈاکٹر صلاح الدین المنجد

(ترجمہ : محمد فضل الرحمن ندوی ادارہ علوم اسلامیہ ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

[ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کا مصر کے ممتاز فضلا میں شمار ہے ۔ انہیں کی کوششوں سے ابن عساکر (م ۵۷۱ھ) کی «تاریخ مدینۃ دمشق» شمس الدین ذہبی (م ۷۴۸ھ) کی «سیر اعلام النبلاء» قاضی محمود عدوی (م ۱۰۳۲) کی «الزیارات بدمشق» وغیرہ تحقیق و تصحیح ہو کر شائع ہوئی ہیں۔ مصر و شام کے علمی حلقوں میں ان کی کافی قدرو منزلت ہے۔ چنانچہ مجمع اللغة العربیۃ، قاہرہ اور مجمع علمی العربی، دمشق کے بڑے باوقار ارکان کی صف اولین میں ان کو جگہ ملی ہے۔ «مجلة معهد المخطوطات العربیۃ» قاہرہ کی ترتیب کی اہم ذمہ داری بھی آپ ہی کے سپرد ہے۔ یہ رسالہ علمی خطوط پر عربی مخطوطات کی نشر و اشاعت سے متعلق وقیع مضامین شائع کرنا رہتا ہے۔ اس کا پہلا شمارہ رمضان سنہ ۱۳۷۵ھ میں شائع ہوا تھا۔ ذیل کا مضمون اسی مجلہ کی جلد اول، جزء دوم، ربیع الاول سنہ ۱۳۷۵ھ سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ مضمون کی فنی حیثیت کے پیش نظر ترجمے میں الفاظ کی مطابقت کا پورا پورا لحاظ ہے اس لئے وہ روانی جو آزاد ترجمہ کی ہوتی ہے شاید نہ ملے۔ (ندوی)]

گذشتہ ربع صدی میں عربوں نے قدیم علمی ورثہ کی نشر و اشاعت اور تحقیق و تدوین کی طرف اچھی خاصی توجہ دی ہے۔ مستشرقین کو اس سلسلہ میں اولیت حاصل ہے۔ اگرچہ ان کی عربی زبان سے واقفیت اور اس ضمن کی دوسری معلومات کم تھیں مگر وہ ایک صدی سے علمی اور تحقیقی معیار کے ساتھ اس قدیم اثاثہ کی نشر و اشاعت میں مشغول تھے۔ عربوں نے اس علمی تفتیش و تحقیق میں مستشرقین کی اقتداء کی ہے۔ بعض اس اقتداء میں نہایت کامیاب ثابت ہوئے اور جو ناکام رہے انہوں نے اپنی ناکامی کو بے التفاتی کے پردہ خفا میں رکھنا چاہا اور بسا اوقات مستشرقین کے اس کارنامے کا مذاق اڑانے سے بھی دریغ نہ کیا۔ اسی پر بس نہیں ہوا بلکہ تحقیر کا یہ پہلو علمی اغماز اور عصبیت کی

غلط روی کی صورت میں رونما ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ناشر خود ساختہ اصولوں کے مطابق نشر و اشاعت کا کام انجام دینے لگا اور اس زعم میں گرفتار رہا کہ اس نے کچھ اچھے اصول وضع کئے ہیں۔

انصاف کا تقاضا ہے کہ ہم مستشرقین کی ان خدمات کی اولیت تسلیم کریں جو وہ عربی علمی اثاثہ کی تحقیق و تفتیش کے سلسلہ میں پچھلی ایک صدی سے انجام دیتے رہے ہیں۔ انہیں کا کمال علمی ذوق تھا جس نے نادر اور اہم مخطوطات کو زیور طبع سے آراستہ کیا اور ہماری توجہ اس طرف مبذول کرائی، یہ نہ ہوتے تو شاید ہم ان متون (Texts) سے آشنا بھی نہ ہوتے جو آج ہماری دسترس میں ہیں۔

مستشرقین نے ان تمام اصولوں کو بطریق احسن عربی متن کی اشاعت کے سلسلہ میں برتا ہے جو عالمی ادب (classics) : یونانی اور لاطینی کی اشاعت کے بارے میں یورپ کرتا رہا ہے۔ یہ اصول و قواعد دقت نظر اور امانت کار کے ضامن ہیں۔ ان میں کوشش یہ ہوئی ہے کہ اصل متن شائع شدہ صورت میں صحیح طور پر پیش کیا جائے۔ اس دور میں ان کا پورا پورا لحاظ مجلس مستشرقین جرمنی نے اپنی اسلامی نشریات (Bibliotheca Islamica) میں کیا ہے جو مشہور مستشرق ہ. ریتز کی زیر نگرانی شائع ہوتی رہی ہیں۔ انہیں کی اتباع فرانس کے ادارہ غیوم بودہ (Association Guillaume Bude) نے بھی کی ہے۔ اس سے قبل تمام مستشرقین ان اصولوں کی پیروی کرتے رہے ہیں۔

عرب ناشرین متن کو مستشرقین کے علمی طریقہ کی اتباع لازم نہیں ورنہ کم سے کم ممتاز اصولوں کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے تھا لیکن بہت کم لوگوں نے ایسا کیا ہے۔ اس وقت دنیا بھر میں عرب میں ایک مہتمم بالشان علمی بیداری پائی جاتی ہے اور ایک بڑی تعداد قدیم متن کی اشاعت کی طرف مائل ہے۔ ناشرین نے بھی مختلف طریقے اختیار کر رکھے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اب یہ ناگزیر ہے کہ اس کے کچھ آئین و اصول وضع کئے جائیں جن کی پیروی محققین کے لئے اشاعت متن کے سلسلہ میں لازم قرار دے دی جائے تاکہ یکسانیت اور ہم آہنگی کا فقدان نہ ہو۔

ان اصولوں کے پیش کرنے کا واحد مقصد یہ ہے کہ اشاعت کے طریقوں میں یکجہتی ہو اور لوگوں کو اس سے واقفیت ہو جائے۔ جرمن مستشرقین اور ادارہ غیوم بودہ کے طریقہ کار،

۱۔ ادارہ غیوم بودہ نے ان اصولوں کو ذیل کی کتابی شکل میں مرتب کر دیا ہے جو عربی متن کی اشاعت کے حوالہ سے پیش نظر رکھے۔ R. Blachère at J. Sauvaget, Règles pour éditions et traductions de texte arabes, Paris 1945.

نیز دیگر پیش رو جنہوں نے روایات کے ضبط و اہتمام کے سلسلہ میں قواعد وضع کیے ہیں اور ہم نے بھی جو کچھ اس سلسلہ میں اب تک لکھا ہے یہاں ان کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ ان سب کے علاوہ ہمارے پیش نظر وہ نتائج بھی ہیں جو قدیم مخطوطات کی اشاعت کے سلسلہ میں حاصل ہوئے ہیں۔ ہم محققین کو ان کی پیروی اور تنقید و تبصرہ کی دعوت دیتے ہیں۔ اس طرح شاید وحدت کار کا کوئی مثالی طریقہ ہمیں حاصل ہو سکے۔ ماضی میں نشر و اشاعت کے وضع قوانین کی چند کوششیں:

اصل متن کو شائع کرنے کا کوئی خاص قاعدہ نہ ہونے کی وجہ سے بعض علمی ادارے، مجلسیں اور علماء مجبور ہوئے کہ مخطوطات کی اشاعت کے لئے اصول و ضوابط مقرر کریں، ذیل میں ان کی اولیت اور افضلیت کا جائزہ پیش ہے۔

علمی اداروں میں مجمع علمی عربی، دمشق نے اس کی طرف سب سے پہلے توجہ کی ہے۔ «تاریخ مدینۃ دمشق» جیسی اہم اور اسی جلدوں پر مشتمل کتاب کی اشاعت کا خیال پیدا ہوتے ہی اس نے علما و فضلا کی ایک جماعت کو وضع اصول کی دعوت دی تاکہ اس عظیم تاریخ کی اشاعت میں مدد و معاون ہوں۔ ان ارکان میں ہم بھی شامل تھے۔ اس مجلس نے جو مختصر اصول وضع کیے تھے ان کے بنیادی خطوط یہ ہیں :

أن الغاية من تحقیق الكتاب کتاب کی تحقیق کا مقصد یہ ہے کہ صحیح متن پیش کیا جائے۔
هو تقديم نص صحيح لذلك يجب اس لئے ناگزیر ہے کہ اختلاف روایات کی طرف پورا
أن یعنی باختلاف الروایات پورا دھیان ہو اور وہ عبارت داخل متن ہو جو صحیح
وأن یثبت ماصح منها تصور کی جائے۔

و أن یوجز فی التعلیق کیلا یثقل حواشی مختصر ہوں تاکہ متن طول طویل تعلیقات سے
النص بتعلیقات طوال بوجھل نہ ہو۔

و أن تضبط الأعلام، و تفسر ناموں کا تلفظ واضح کیا جائے، مشکل الفاظ کی توضیح
الألفاظ الغامضة، و یصرف النظر و تشریح ہو۔ احادیث کی تخریج سے صرف نظر کیا جائے^۱۔
عن تخریج الأحادیث، و ان اس کی اجازت ہو کہ ایک نقطہ یا دو نقطے لگا کر، فاصلہ
یسمح بوضوح النقطة و التقطین دیکر، سوالیہ اور تعجب کے نشان پڑھا کر اصل متن کی

۱ - تاریخ دمشق چونکہ ضخیم کتاب تھی اس لئے اس وقت ہی طے ہوا تھا لیکن عام صورت حال میں حتیٰ الوسع تخریج ہوگی (مترجم)

و القاصلة و اشارات الاستفهام و ضاحت کردی جائے۔

والتعجب، لتوضیح النص۔

و أن تثبت الآيات القرآنية بين قرآن کی آیتیں بیل دار قوسین کے درمیان ہوں۔ متن کی قوسین مزہرین و أن ترقم سطروں کا شمار بھی درج ہو۔

سطور النص^۱۔

ایسے سرکاری ادارے جنہوں نے اس کام کے لئے اصول متعین کئے ان میں قابل ذکر وہ ادارہ ہے جہاں ابن سینا کی کتاب «الشفاء» طبع و تحقیق ہوئی ہے۔ ڈاکٹر ابراہیم مدکور نے طباعت سے متعلق لکھا ہے کہ ادارہ نے «الشفاء» کے تمام نسخے حتیٰ الوسع مہیا کئے۔ اُس عبارت کو قابل ترجیح قرار دیا ہے جو «مؤلف کے متن سے اقرب معلوم ہوئی اور صحیح طور پر معنی ادا کرتی تھی»۔ اس نے اختلاف قرأت و روایت کا ذکر و تعین بھی کیا اور اس کو مرجح قرار دیا جو ادارہ کی نظر میں «درستی معنی و صحت عبارت کا ضامن اور ابن سینا کے الفاظ و تعبیرات کا حامل تھا»۔ وہ صورت قابل ترجیح قرار پائی جو مؤلف کی دیگر تصانیف کی تائید سے حاصل ہوئی»۔ ادارہ نے حاشیہ میں اختلاف قرأت و روایت، ضروری لغوی تشریحات درج کی ہیں تاکہ «حاشیہ متن اور اختلاف روایات غیر ضروری اضافوں سے بوجھل نہ ہوں»۔ ادارہ نے ضرورت کے لحاظ سے طباعت کے رموز کا استعمال بھی کیا ہے کیونکہ «عصری معیار طباعت کی روح کا تقاضا» یہی تھا^۲۔

مجمع دمشق اور ادارۃ تحقیق «الشفاء» کے اصولوں میں قرب و عائلت ہے۔ طباعت و اشاعت کے اصول و قواعد کے وضع کرنے میں ڈاکٹر محمد مندور اور استاد عبدالسلام ہارون نے نمایاں حصہ لیا ہے۔ اول الذکر نے اپنے دو مضامین میں جو مجلہ «الثقافة» میں شائع ہوئے تھے مختصراً تمام اصول و قواعد سے بحث کی ہے^۱ نیز ابن معانی کی کتاب «قواوین الدواوین» پر بھرپور نقد و تبصرہ بھی ہے^۲۔ دوسرے بزرگ نے ایک کتابچہ «متن کی تحقیق و اشاعت»^۳ نام کا تصنیف کیا تھا۔ یہ ان تقاریر کا مجموعہ

۱ تاریخ مدینۃ دمشق (ادارہ کی تحقیق) مقدمہ ج ۱، دمشق ۱۹۵۱ء۔

۲ دیکھئے کتاب «الشفاء» منطق محمد مدخل، مقدمہ ڈاکٹر مدکور ص ۲۸ - ۴۲ (نقارہ ۱۹۵۲)۔

۳ دیکھئے مجلہ «الثقافة» عدد ۲۷۷ و ۲۸۰، ۱۹۵۱ء۔

۴ عبدالسلام ہارون : تحقیق النصوص و نقرط، (نقارہ ۱۹۵۴)۔

ہے جو موصوف نے دارالعلوم کے طلبہ کے سامنے پیش کی تھیں۔ دیگر علوم و معارف سے ساتھ ساتھ کچھ اصول و قوانین کی تفصیل بھی ہے۔ یہ بتایا گیا ہے کہ عربی تہذیب و ثقافت موجودہ نسل تک کس طرح پہنچی ہے۔ کاغذ سازی کی صورت حال کیا تھی اور کتابت و حروف کس طرح ترقی پذیر ہوئے ہیں۔ ان موضوعات پر گزشتہ چند سالوں میں نہایت گہرے اور پُراز معلومات مباحث ہمارے سامنے آئے ہیں مگر افسوس کہ مصنف نے ان سے استفادہ نہیں کیا ہے^۱۔ بعد ازاں »متن« اس کی »تحقیق« اور »تصحیف و تعریف« نیز صحیح متن پیش کرنے اور اس سلسلہ کی دیگر عصری ضروریات کے اصول سے بحث کی ہے۔ ان کے علاوہ ضمناً ایسے امور بھی زیر بحث آئے ہیں جو ایک مبتدی ناشر کو پیش آتے ہیں۔ مصنف نے دوسری زبانوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی طرف رجوع نہیں کیا ہے ورنہ یہ کتاب جامع اور مکمل ہوتی۔ »متن کی تحقیق« اور »تحقیق متن کے عمد و معاون علوم و فنون« جیسے علم الخطوط، علم المصادر وغیرہ میں خلط مبحث کر دیا ہے۔ یہ دونوں علوم ایک طویل مدت تک شامل درس ہوتے ہیں اس لئے چند صفحات میں ان کا احاطہ کسی طرح ممکن نہیں۔

ہم یہاں ابتداء تدوین، علم الخط، علم المصادر یا ناسخوں کی اصطلاحات یا عصری اصطلاحات سے بحث نہیں کر رہے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کا علم فائدے سے خالی نہیں لیکن یہ مسلم ہے کہ ان کا علم ناشر کو پہلے سے ہونا ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ ہم اپنی گفتگو کو ان علمی اصول و ضوابط تک محدود رکھیں گے جو محقق کے لئے متن کی تحقیق و تخریج میں مددگار ثابت ہوں۔

نسخوں کی دست یابی اور ترتیب

(الف) دست یابی

۱۔ جب کسی قدیم مخطوطے کی تحقیق مطلوب ہو تو سب سے پہلا کام یہ ہے کہ اپنی کوششوں کی حد تک ان تمام نسخوں کو دریافت کریں جو دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں دست یاب ہوتے ہیں۔

۱ دیکھئے مقالہ ڈاکٹر یوسف: »المش من التوین و المناجم« مجلۃ المجمع العلمی، دمشق جلد ۱۶، ص ۵۲۲، ۱۹۴۱۔ ڈاکٹر عبد حمید اللہ کا تدوین سے متعلق مضمون جو صحیفۃ ہمام بن منہ کی اشاعت کے وقت زیر قلم آیا تھا، سابق جلد ۲۸، ص ۹۶، حیب الزیات کا مضمون »الوراثۃ و الاراقین«، مجلۃ الفرق، جلد ۴۱، ص ۳۰۵ اور کورکس حواء کا مضمون »الکاغذ و الورق«، مجلۃ المجمع العلمی، دمشق، جلد ۲۳، ص ۴۰۹ اور مجلۃ سومرہ

۲۔ یہ مقصد کسی حد تک پروکلن GAL کی اصل کتاب اور اس کے ذیل کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کتاب اس ضمن کی تمام معلومات کو محیط نہیں ہو سکتی اس لئے محتاط روش تو یہ ہے کہ دیگر کتاب خانوں کے مخطوطات کی فہرستوں کی طرف بھی رجوع کیا جائے جو پروکلن کی دسترس سے باہر نہیں یا اس کے ذیل کے شائع ہونے کے بعد منصفہ شہود پر آئی ہیں۔

۳۔ جب نسخوں کے وجود کا پتہ چل جائے تو فہرستوں کے ذریعہ ان کا ابتدائی علم ضرور حاصل کر لیا جائے۔ وہ نسخے منتخب کیے جائیں جن کی سب سے زیادہ اہمیت ہو۔ ان کی عکسی تصویریں حاصل کی جائیں تاکہ متن کی صحیح شکل سامنے ہو اور تصحیف و تحریف کے مزید امکانات نہ پیدا ہوں۔

۴۔ اگر نسخے ایسے کتاب خانوں میں ہوں جن کی فہرستیں موجود نہ ہوں تو ان کی تصویریں حاصل کی جائیں، پھر غائر مطالعہ ہو۔

(ب) نسخوں کی ترتیب :

نسخوں کے مراتب بصورت ذیل قائم ہوں گے :

۱۔ سب سے بہتر قابل اشاعت نسخہ وہ ہوتا ہے جس کو مصنف نے خود لکھا ہو اور یہی اساسی نسخہ ہوگا۔

۲۔ مصنف کے نسخہ میں حذف و اضافہ کی صورت میں یہ معلوم کرنا ضروری ہوگا کہ کتاب کی تصنیف ایک وقت میں ہوئی ہے یا چند مراحل میں طے ہوئی ہے۔ اس طرح ہمیں یقین ہو جائے گا کہ نسخہ زیر بحث مصنف کی کوشش کی آخری شکل ہے^۱۔

۳۔ مصنف کے نسخہ کے بعد وہ نسخہ زیادہ معتبر ہوگا جس کو مصنف نے خود پڑھا ہو یا اس کے سامنے پڑھا گیا ہو اور مصنف کے قلم نے اس کی تصدیق بھی کی ہو۔

۴۔ اس کے بعد وہ زیادہ وقیع ہوگا جو مصنف کے نسخہ سے نقل کیا گیا ہو یا پھر کسی ایسے ہی نسخہ سے « معارضہ » یا مقابلہ کیا گیا ہو۔

۱ یہ حقیقت ہے کہ اگر علماء اپنی تالیفات اول اول کسی اور شکل میں پیش کرتے ہیں بعد ازاں ایک و اصلاح کرتے ہیں۔ ابن ہشاک کی « تاریخ دمشق » کے دو قسم کے نسخے متداول ہیں، نئے دریافت جو آس ۸۰۱ء چلے گئے ہیں اور قدیم ۷۰۷ء چلے گئے ہیں۔ « روایات الامیان » کے بھی دو نسخے رائج ہیں۔ « کتاب الروحتین » کے دو نسخے ملتے ہیں، ایک قدیم دوسرا جدید جو زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔ مؤلفین کے بہت نگار بعض اوقات تصانیف کے ادوار کا بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ یا کہیں مؤلف بنفس خود اپنی تصنیف کے آخر میں اس کا ذکر کرتا ہے۔

۵۔ پھر وہ نسخہ معتبر ہوگا جو عہد مصنف میں نقل کیا گیا ہو اور علما نے اس کا مطالعہ یا اس کی سماعت کی ہو۔

۶۔ پھر وہ نسخہ معتبر ہوگا جو مصنف کے عہد کے بعد نقل کیا گیا ہو اور اس پر علماء کی سماعت کی تصدیق نہ ہو۔

ایسے نسخے جو مصنف کے زمانہ حیات کے بعد نقل کئے گئے ہوں ان میں زمانہ کے لحاظ سے اوایت اور افضلیت ہوگی اور وہ نسخہ زیادہ اہم ہوگا جس کو کسی عالم نے نقل کیا ہو یا کسی عالم کے سامنے اس کی قراءت کی گئی ہو۔

اختلاف کی صورت میں ہم متأخر، صحیح اور منضبط نسخہ کا مقابلہ کرکے دیکھیں گے کہ اگر وہ قدیم تر نسخہ ہے تصحیف و تحریف کے لحاظ سے بہتر ہے تو اسی کو اختیار کریں گے۔ یا ایسا نسخہ ہے جو بالکل متأخر ہے مگر خطاطی کا عمدہ نمونہ ہے اور مصنف کے نسخہ سے براہ راست یا اس کے ہم عصر نسخہ سے منقول ہے یا اس کے علاوہ دیگر خصوصیات کا حامل ہے تو یہی مرجع ہوگا۔ اگر مصنف کا نسخہ دستیاب نہ ہو تو ہماری کوشش ہمیشہ یہ ہونی چاہئے کہ نسخہ تحریف و تصحیف سے پاک، صحیح اور مصنف کے نسخہ سے قریب تر ہو۔

۸۔ مختلف نسخوں کی دستیابی کی شکل میں یہ صحیح نہیں کہ صرف ایک نسخہ کی بنیاد پر کتاب شائع کردی جائے۔ یہ قید اس لئے ہے کہ کتاب شائع ہونے کے بعد علمی تحقیق و انضباط کی محتاج نہ رہے۔

(ج)

نسخوں کی حیثیات

۱۔ بعض کتابیں متداول زیادہ ہوتی ہیں اس لئے ان کے نسخے بھی زیادہ ہو گئے۔ ایسی صورت میں تین مختلف یا کم و بیش نسخے غلطیوں میں، حواشی میں، کمی یا زیادتی میں ایک دوسرے سے کافی حد تک مشابہ ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ایک ہی اساسی نسخہ سے نقل کئے گئے ہوں۔

ایسی صورت میں یکسانیت رکھنے والے نسخے مختلف قسموں (Group) میں تقسیم کر دیئے جائیں گے اور ہر ایک کے لئے کوئی حرف مقرر کر دیا جائے گا (جیسے قسم الف، قسم ب، قسم ج) اور ہر قسم میں سے ایک خاص نسخہ اختلافات کو واضح کرنے کے لئے منتخب کر لیا جائے گا۔

متن کی تحقیق

تحقیق کی غایت اور اس کا طریقہ کار

تحقیق کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ مخطوطہ کو اس صحیح شکل میں پیش کیا جائے جو مصنف کی اصل کے مطابق ہو۔ شرح ایک علاحدہ شے ہے۔ اکثر ناشرین اس کی اہمیت سے بے خبر ہیں۔ حواشی کو شرح و اضافہ سے بھر دیتے ہیں: شرح الفاظ، اشخاص کے تذکرے، مطبوعہ کتابوں کی عبارتیں اور مصنف کے مطلب کی وضاحت۔ یہ تمام باتیں ناقابل قبول حد تک شامل کر دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں نفس متن سے مطالعہ کرنے والوں کی توجہ ہٹ جاتی ہے۔

تحقیق کا کام ذیل کی باتوں کا مقتضی ہے:

۱۔ صحت کتاب، نام اور مؤلف کی طرف نسبت کی تحقیق۔

۲۔ اگر نسخہ اساسی ہے اور مصنف کے قلم کا لکھا ہوا ہے تو ویسا ہی

نشر ہوگا۔

۳۔ اگر مصنف نے کوئی عبارت کسی حوالہ سے اخذ کی ہے تو یہ عبارت اصل سے مقابلہ کی جائے گی اور حاشیہ میں مختصراً کمی یا زیادتی کا ذکر ہوگا۔ گویا اس طرح لکھا جائیگا: یہ عبارت فلاں کتاب میں باین الفاظ مختلف ہے، یا اضافہ ہے وغیرہ۔

۴۔ کبھی مصنف مآخذ کا حوالہ نہیں دیتا ہے۔ اگر محقق ان عبارتوں کا پتہ چلائے اور اصل متن سے مقابلہ کر لے تو اچھا ہے تاکہ صحت متن کا یقین ہو جائے۔

یہ دو شقیں (۳ و ۴) صرف صحت متن کے کلی اطمینان کے لئے ہیں۔

۵۔ کبھی قلم کی لغزش یا حافظہ کی خطا کسی لفظ یا نام کے اندراج میں مصنف سے غلطی کا ارتکاب کرا دیتی ہے۔ محقق کا فرض ہے کہ ایسی کوتاہیوں کا ذکر حاشیہ میں کر دے اور متن کو اصل کے مطابق رہنے دے کیونکہ مصنف کا اپنے قلم سے کسی ایسے متن کا لکھنا اس کی تربیت، معلومات اور علمی شخصیت کا مظہر ہوتا ہے۔

۶۔ اگر نسخے مختلف ہوں تو ایک نسخہ اساس بنے گا اور اس کے متن کی

تصدیق کی جائے گی۔

۷۔ حاشیہ میں نسخوں کا اختلاف یعنی روایات کا اختلاف مذکور ہوگا۔

۸۔ روایتوں کے اختلاف کی صورت میں محقق صحیح اور مرجع شکل متن میں شامل کرے گا۔ حاشیہ میں صرف مصنف اور غلط لفظ جیسا ہے ویسا ہی اندراج ہوگا۔

۹۔ اگر کسی نسخہ میں کوئی ایسا اضافہ ہے جو معتمد علیہ نسخہ سے ساقط ہے تو یہ اضافہ اصل متن میں شامل ہوگا اور حاشیہ میں اس کا ذکر کر دیا جائے گا۔ یہ صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ مصنف کا اضافہ ثابت ہو نہ کہ ناسخ کا۔ ناسخ کا اضافہ حاشیہ میں درج ہوگا۔

۱۰۔ محقق کو اصل متن سے ساقط شدہ حرف یا لفظ کو قوسین میں بڑھانے کی اجازت ہے (دیکھئے رموز)۔ قدامانے سند حدیث یا متن حدیث میں کوئی چیز ساقط ہو جائے تو بڑھانے کی اجازت دی ہے یا حروف ماند پڑ گئے ہوں تو انہیں اجاگر کیا جاسکتا ہے^۱۔

۱۱۔ اگر کسی مخطوطہ میں کوئی مقام کرم خوردہ ہے یا سوراخ ہے جس کی وجہ سے اصل متن متاثر ہوا ہے اور یہ عبارت کسی دوسری کتاب میں چاہے مطبوعہ ہو یا مخطوطہ ملتی ہے تو متن وہاں سے مکمل کر لیا جائے گا اور حاشیہ میں اشارہ کر دیا جائے گا۔ یہ اضافہ قوسین کے درمیان ہوگا (دیکھئے رموز)۔ اگر محقق کو کرم خوردہ یا خالی جگہ کا کسی اور ذریعہ سے پتہ نہ چل سکے تو ان کی مقدار کا حاشیہ میں ذکر ہوگا۔

۱۲۔ بعض ناشرین کتب مختلف نسخوں کی موجودگی میں عمدہ نسخہ کو اختیار نہیں کرتے بلکہ یک وقت متعدد نسخوں پر اعتماد کرتے ہیں۔ ناشر کو اس کی اجازت ہے مگر غلطیوں کا ایسی صورت میں امکان ہے الّا یہ کہ مصنف کی شخصیت، اس کی زبان اور اسلوب بیان سے واقفیت ہو۔ بہتر تو یہی ہے کہ ایک نسخہ کو بنیاد بنایا جائے اور مقابلہ کر کے صحیح روایت درج متن ہو۔

۱۳۔ قداما کا یہ طریقہ کار رہا ہے کہ جب انہیں دو نسخے دستیاب ہوتے تو ایک دوسرے سے مقابلہ و معارضہ کرتے اور ہر ایک کے اختلاف کو کنارے (هامش) پر لکھ دیتے کہ فی نسخہ: کذا۔ ایسی صورت میں جو تحریر کتاب کے کنارے پر ہوگی وہ دوسرے نسخہ کے اختلاف کو اور متن کی افضلیت کو نمایاں کرے گی۔ ان باتوں کا حاشیہ میں ضرور ذکر ہونا چاہئے۔

۱۴۔ کبھی کوئی کتاب کسی عالم کے زیر مطالعہ رہتی ہے۔ وہ بعض الفاظ کی درستگی بھی کر دیتا ہے۔ ایسے اصلاح شدہ الفاظ نسخہ کی قدر و قیمت میں اضافہ کا باعث بنتے ہیں۔ اگر محقق ان اصلاحات کا ہم خیال ہو تو انہیں متن میں داخل کر دے اور اصل

کی طرف حاشیہ میں اشارہ کرے۔ عام حالات میں یہ ضروری ہے کہ حاشیہ میں ان تمام تعلیقات کا ذکر ہو جو کسی نسخہ کے کنارے پر پائے جاتے ہیں۔

رسم الخط

اصل تو یہی ہے کہ متن کا رسم الخط مؤلف کے قلم کے نسخہ کے مطابق ہونا چاہئے۔ لیکن عربی رسم الخط مختلف ادوار سے گذرا ہے، اس لئے موجودہ املا کا لحاظ بہتر ہوگا۔ اس کی اجازت قدماء سے بھی ثابت ہے^۱۔ ہمیں ایسے قدیم متن سے دو چار ہونا پڑتا ہے جو غیر منقوٹ ہیں۔ اس لئے بغیر نقطہ انہیں شائع نہیں کیا جاسکتا۔ کبھی ایسے متن بھی سامنے آتے ہیں جن میں حمزہ، ضمہ، فتحہ، کسرہ، تشدید اور جزم کا نام و نشان تک نہیں ہوتا اس لئے انہیں ایسی صورت میں شائع کرنا بعض التباس کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے لئے مناسب ہے کہ ذیل کی صورتیں اختیار کی جائیں:

۱۔ معنی کی تبدیلی کی صورت میں حمزہ ابتدائی کی حرکت ضرور واضح کی جائے۔ جیسے: اعلام، أعلام۔

۲۔ الف مقصورہ اور یاہ کے درمیان قراءت کے التباس کو رفع کرنے کے لئے یاہ کے نیچے دو نقطے ضرور ہونے چاہئے۔ جیسے اُہی، اُہی (اخیر شکل میں یاہ کے نیچے دو نقطے ہوں گے۔ م)۔

یہ افسوس کی بات ہے کہ مصری طباعتی حروف میں یاہ (ی) کے نیچے دو نقطے نہیں ہوتے۔

۳۔ تشدید ہمیشہ لکھی جائے۔

۴۔ ان اسماء کے الف جو عام طور پر کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں ضرور لکھے جائیں جیسے: سلیمان بجائے سلیم، حارث بجائے حرث، خالد بجائے خلد، معاویہ بجائے معویہ، مروان بجائے مروان اور مالک بجائے ملک۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مجمع علمی عربی نے «تاریخ دمشق» کی اشاعت کے وقت صرف قرآنی اسماء کا قدیم املا بحال رکھا تھا۔ جیسے: اسحق، ابرہیم، اسمعیل۔ وہ الفاظ جن میں الف محذوف خیال کیا جاتا ہے مدنی رائے میں بہتر یہی ہے کہ الف لکھا جائے۔ جیسے: لاکن بجائے لکن، مولاء بجائے مولاد، حاذا بجائے هذا... الخ۔ مغرب اقصیٰ میں ان الفاظ کی کتابت میں الف کا اظہار ضرور کرتے ہیں۔

۵۔ اعداد کو الگ الگ لکھنا چاہئے۔ سب مائے بجائے سبعینۃ یا سبعمائۃ، ثلاث مائے بجائے ثلاثینۃ یا ثلاثمائۃ۔

حقیقۃً کو غلطوٹات سے بحث کرنے وقت مقدمہ میں ان کے رسم الخط کی بابت لکھ دینا چاہئے۔ نیز ان کے نمونے بھی پیش کر دئے جائیں اور ان کی تبدیلی میں جو طریقہ اختیار کیا گیا ہو اس کا بھی ذکر ہو۔

علامت اختصار

نفس متن میں کچھ الفاظ یا جملے بار بار دہرائے جاتے ہیں۔ جیسے آنحضور کے لئے «صلوة و سلام» یا متوفی کے لئے «رحمہ اللہ» کہنا یا صحابہ کے لئے «رضی اللہ» کے الفاظ یا روایت حدیث میں «حدثنا، أخبرنا، أنبأنا» کے الفاظ۔ قدما نے بعض الفاظ اور اسمائے کتب کا اختصار بھی استعمال کیا ہے، ایسے حرف دو حرف کے رموز ذیل میں درج ہیں:

رحمہ اللہ	- رح	تعالیٰ	- نع
رضی اللہ عنہ	- رضہ	الی آخرہ	- الخ
انتہی	- اہ	حدثنا	- ثنا
اخبارنا	- أنا	أنبأنا	- أنبا

«أنبأنا، حدثنا، أخبرنا» کا اختصار یہی نہیں کہ صرف اسانید کے بیان میں ہم پڑھتے ہیں بلکہ کبھی کبھی یہ نفس متن میں بھی ملتے ہیں^۱۔ حدیث کی کتابوں میں «صحاح ستہ» وغیرہ کے مختصرات بھی مستعمل ہیں۔ جیسے بخاری کی (خ)، مسلم کی (م)، ترمذی کی (ت)، ابوداؤد کی (د)، نسائی کی (ن) اور قزوینی کی (ق) علامتیں مطالعہ میں آتی ہیں۔^۲ بعض مستشرقین نے بار بار آنے والے الفاظ کے اختصار میں اسی طریقہ کی اتباع کی ہے۔ اس کی پیروی حاشیہ میں مصادر کے ناموں کے اختصار میں بھی کی جاسکتی ہے (دیکھئے مصادر)۔

۱ دیکھئے خطوط الحسینی فی الذیل علی المبر (خطوط فاروق حکمت، مدینہ)۔

۲ دیکھئے ابن صاکر، معجم الغریب النیل (خطوط ظامریہ، دمشق، خالیدیہ، قس) مقدمہ میں تصریح ہے کہ جملہ اکل واحد من مؤلداً حرفاً بدل علیہ، تنقیحاً علی الکاتب المجلد (جلد بار کا ہر حرف کی آسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان میں سے ہر ایک کے لئے ایسا حرف مقرر کر دیا ہے جو اصل کا پتہ دیتا ہے) پھر فرماتے ہیں: لأن الاجراء تنوب عن الجمل - (۱) مختلف اجراء جملوں کے قائم مقام ہیں - (۲)

شکل

متن کے مشکول کرنے کے سلسلہ میں ذیل کے اصول کی پیروی کی جاسکتی ہے :

۱۔ جب اصل متن کا کوئی جز یا کل مشکول ہو تو ہر جگہ اس کا اہتمام

ہونا چاہئے ۔

۲۔ آیات قرآنی اور احادیث پر صورت مشکول ہوں گے ۔

۳۔ مشکل اشعار اور امثال مشکول ہوں گے ۔

۴۔ اور ایسے الفاظ جن کو مشکول نہ کیا جائے تو معنی مشتبہ ہو جائیں جیسے

ماضی بھول میں ضرب و ضرب کا فرق ۔

۵۔ ایسے اسماء جو عجمی، مرکب یا مشکل میں رجال اور تذکرے کی کتابوں

کی طرف رجوع کر کے مشکول کئے جائیں گے ۔

مقدمہ میں یہ لکھنا ضروری ہے کہ نفس متن مشکول تھا یا بعد کا اضافہ ہے ۔

عنوانات

بابوں اور فصلوں کے عنوانات جلی حروف میں نفس متن میں لکھے جائیں گے

متن کی تقسیم و ترقیم :

۱۔ مؤلف کی تقسیم و ترتیب کی پیروی ہوگی ۔

۲۔ ایسا متن جس کی اصلاً تقسیم نہیں ہے تو اس کی بشرط ضرورت از سر نو

تقسیم و تبویب وضاحت کے لئے ہوگی ۔ ہر فصل کا الگ عنوان قوسین [] کے

درمیان ہوگا ۔

۳۔ اگر نفس متن ابواب میں منقسم ہے تو ابواب کے نمبر ڈالے جائیں گے ۔

۴۔ اگر زیر بحث کتاب تراجم رجال پر مشتمل ہے تو صاحب ترجمہ کا نام

کتاب کے کنارے متن کے حروف کے سائز میں لکھا جائے گا ۔ یا پھر صفحہ کے

بیچوں بیچ میں ہوگا ۔ تراجم کے اعداد و شمار یہں ہوں گے ۔

۵۔ حدیث کی کتابوں میں احادیث کے نمبر درج کئے جائیں گے ۔

۶۔ دواوین شعر کے ابواب بحالہ قائم رہیں گے ۔ یا حروف نہجی کے مطابق

مرتب کئے جائیں گے ۔ قصائد و قطعات کے نمبر ڈالے جائیں گے ۔

(۴) کتاب میں کسی لفظ پر حرکات کے اظہار کو عربی میں شکل دینا کہا جاتا ہے اعراب اعراب لفظ کی حرکات

کو ظاہر کرنا ہے (مترجم) ۔

۷۔ چاہے نظم ہو یا ثر متن کی سطروں کے اعداد و شمار پانچ پانچ یا تین تین کے وقفہ سے دیئے جائیں گے۔

احادیث سے متعلق:

۱۔ »آخرنا، حدثنا، أنبأنا« کے الفاظ جو سند احادیث میں وارد ہوں گے اختصاراً لکھے جائیں گے۔

۲۔ اسانید حدیث خفی حروف میں متن کے ہم شکل ہوں گے۔

۳۔ متن حدیث سے پہلی سطر کی ابتدا ہوگی اور حدیث کا پہلا راوی متن حدیث میں شامل ہوگا۔

نقطے، فاصلے اور اشارات:

۱۔ معنی کی تکمیل کے بعد جملوں کے آخر میں (لہراؤ) کا نقطہ ہوگا۔

۲۔ فاصلہ رکھا جائے گا مگر فاصلہ کے ساتھ نقطہ کا استعمال نہ ہوگا۔

۳۔ استفہام اور تعجب کے نشانات اپنی اپنی جگہ ہوں گے۔

۴۔ دو نقطے قول کے بعد مستعمل ہوں گے، جیسے: قال محمد:

جب دو قول ہوں تو دوسرے قول کے بعد استعمال ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہوگی

قال محمد، قال خالد:

۵۔ مسجع متن کی صورت میں سجعات میں فصل ہوگا۔

۶۔ اگر اصل متن کرم خوردہ ہو تو اس کی جگہ ہر لفظ کے لئے تین نقطے

رکھے جائیں گے۔

قوس، خطوط اور رموز کا استعمال:

() بیل دار قوسین آیات قرآنی کے لئے مخصوص ہیں۔

» « جفت فاصلات ان کتابوں کے نام پر مشتمل ہوتے ہیں جو متن میں

شامل ہوتے ہیں۔

— — یہ دو چھوٹی لکیریں ظاہر کرتی ہیں کہ مابین کا جملہ معترضہ جملہ ہے۔

۱ ۱ یہ دو عمودی خط یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اضافہ اساسی نسخہ کے علاوہ

کسی اور نسخہ کا ہے۔

< > مکسور قوسین یہ بتاتے ہیں کہ حرف یا لفظ کا اضافہ سیاق کلام

کے مطابق ناشر کی طرف سے کیا گیا ہے۔

[] مربع قوسین اس کی شہادت دیتے ہیں کہ ملین کسی دوسرے متن سے ماخوذ ہے یا استہدأ ہے یا پھر ان سے جدید عنوان کا اظہار ہوتا ہے ۔
 () یہ قوسین نفس متن میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مخطوطہ کے ورق کا پہلا رخ ہے ۔ وہ اس طرح لکھا جائے گا (۱۲۵) ۔
 () یہ قوسین نفس متن میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مخطوطہ کے ورق کا دوسرا رخ ہے ۔ وہ اس طرح لکھا جائے گا (۲۵ ب) ۔
 (کذا) کذا قوسین میں اس وقت لکھا جاتا ہے جبکہ قراءت محقق کو مبہم معلوم ہو اور بعینہ رکھدے ۔

حرف کے رموز ہر مخطوطہ نسخہ کے لئے الگ الگ مقرر کئے جاتے ہیں ۔ بسا اوقات یہ حرف صاحب نسخہ کے نام سے ماخوذ ہوتا ہے یا کبھی اس کتابخانہ کا جز ہوتا ہے جہاں سے یہ نسخہ دستیاب ہوتا ہے یا اس شہر کے نام کا جہاں یہ کتابخانہ قائم ہے ۔

اقسام مخطوطہ کے لئے ابجد کے حروف مستعمل ہوتے ہیں ، جیسے قسم ب ، قسم ج ۔

حواشی

ابہں تک شائع ہونے والے متن کے خارجی مظهر کی تفصیل تھی ۔ مگر اصل میں علمی اور تنقیدی کام کا معیار حواشی سے معلوم ہوتا ہے ۔ مستشرقین اس کو ایک اہم فن گرداتے ہیں اور حقیقتاً یہ علمی مہارت کا طالب بھی ہے ۔ ہمارے محققوں نے حواشی لکھنے میں مختلف طریقے اختیار کئے ہیں ۔ ایک جماعت تو حاشیہ میں اختلاف نسخہ دیتی ہے اور تعلیقات آخر کتاب سے ملحق کرتی ہے ۔ اکثر فرانسیسی مستشرقین کا طرز عمل یہی رہا ہے ۔ ایک دوسرا فریق حاشیہ میں اختلاف نسخہ دیتا ہے پھر تعلیقات ایک لکیر کی فصل سے وہیں درج کردیتا ہے ۔ بعض جرمن مستشرقین نے یہی طرز اختیار کیا ہے ۔ تیسرا فریق کوئی فصل قائم نہیں کرتا ۔ چوتھا فریق وہ ہے جو صرف متن دیتا ہے اور اختلاف روایات اور تعلیقات کو کتاب کے آخر میں درج کرتا ہے ۔

ہم نے ایسے محققین بھی پائے ہیں جو شرح ، تعلیق اور تفسیر میں غلو برتتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ملتے ہیں جو بالکل پہلو تہی کر جاتے ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ وہ کونسا مناسب طریقہ ہے جو لازم اتباع ہو سکتا ہے ۔

جب نفس متن کی تحقیق کا مقصد صحیح متن مؤلف کے منشا کے مطابق پیش کرنا ہو تو پہلی شکل اختیار کی جائے گی۔ اور یہ صحیح بھی ہے۔ نسخوں کا اختلاف صاف بتادے گا کہ اصل متن میں کیا ہونا چاہئے۔ باین صورت اولاً حواشی اختلاف نسخہ کے لئے خاص کر دیئے جائیں گے پھر متن کے مصادر کا ذکر ہوگا یا اس کا ذکر ہوگا جس سے محقق نے رہنمائی حاصل کی ہے۔ یہ متن کی صحت کی مزید وضاحت کرے گا۔ مصادر متن کے باب میں درج ذیل باتوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے :

۱۔ مصادر نقل : مثلاً : قال ابن سعد . . . حاشیہ میں یوں لکھا جائے گا : طبقات ج کذا ص کذا۔

۲۔ آیات قرانی : آیت اور سورہ کا نمبر درج ہوگا۔

۳۔ احادیث : احادیث کی تخریج ہوگی۔ مثلاً : أخرج أحمد فی مسنده۔ مسند کے کس جز میں ہے اور اگر حدیث نمبر وار مذکور ہے تو حدیث کا کیا نمبر ہے۔ درج کیا جائے گا۔

۴۔ اشعار اور شواہد : اگر ممکن ہو تو دواوین کے حوالے ہوں گے، ادبی کتابوں کی مدد سے روایات کے اختلافات کی نشاندہی ہوگی۔ اگر مجہول شعر ہو تو حتی الوسع محقق قائل کا پتہ چلائے گا۔

اب صرف نفس متن میں مذکور شخصیتوں اور جگہوں کے نام اور الفاظ رہ گئے۔ اگر نام مقام اور لفظ کی صحت مقصود ہو تو حاشیہ میں درج کیا جائے گا۔ اگر افراد کے تذکرے، مقام کا تعین اور الفاظ کی توضیح و تشریح مقصود ہے تو بہتر یہی ہے کہ آخر کتاب میں ضمیمہ کے طور پر لکھ دیا جائے۔ یہ اس لئے ہوگا کہ متن حاشیہ کی کثرت اور شرح کی طوالت سے بوجہل نہ ہو۔ اگر ضمیمہ لگانا کسی سبب ممکن نہ ہو تو صرف شخصیات کا سال وفات، مصادر کا ذکر بغیر کسی تذکرے کے لکھا جاسکتا ہے۔ مقامات کے سلسلے میں ذکر مقام و مصادر بغیر کسی تشریح کے درج کیا جاسکتا ہے۔ اب رہے الفاظ، خصوصاً وہ الفاظ جو متداول کتب لغت میں نہیں ملتے یا ایک خاص تمدن و ثقافت کی عکاسی کرتے ہیں تو بہتر صورت یہی ہے کہ آخر کتاب میں ضمیمہ کے طور پر ان کی توضیح و تشریح کردی جائے۔

۵۔ وہ تعلیقات جو متن کے کنارے (هامش) پر ہوں ان کو حاشیہ میں لکھا جائے

گا اور موقع بموقع ان کا ذکر کر دیا جائے گا۔

اجازت اور سماع

۱۔ گزشتہ زمانہ میں درس و تدریس اور عصری امتیاز کے سلسلے میں اجازت (مناولہ، سماع، قراءت) کی بڑی اہمیت تھی۔ اس قسم کی شہادتیں اگر مخطوطات میں ملیں تو ان کو متن کے ساتھ ضرور شائع کرنا چاہئے۔

۲۔ اصل اجازت یا سماع کی ہر سطر الگ لکھی جائے گی۔

۳۔ سطروں کے اعداد لکھے جائیں گے۔ اعداد متعارف قوسین () کے درمیان ہوں گے۔

۴۔ سماعات کا خفی حروف میں بائیں طور ذکر ہوگا : سامع، قاری اور سماع کی تصدیق کرنے والے کے نام، سنتے والوں کی تعداد، مقام سماع اور تاریخ سماع۔

فہرستیں

فہرست تیار کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شائع شدہ کتاب کا افادہ اور اس سے استفادہ ہر محقق کے لئے آسان ہو جائے۔ مستشرقین کی شائع کردہ کتابیں اپنی جامع فہرستوں کی وجہ سے کافی سود مند ثابت ہوئی ہیں۔

فہرستیں کتاب کے موضوع کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ ایک کتاب کی فہرست دوسری کتاب کی فہرست کے طرز کی نہ ہو۔ یہ فہرستیں کوئی نئی چیز نہیں پیش کرتی ہیں بلکہ نفس کتاب ہی کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ بعض محققین نے فہرست سازی میں غلو سے کام لیا ہے، جو بالکل بے سود ہے۔ چنانچہ بعضوں نے معجم لغت کے الفاظ کی فہرست تیار کی ہے۔ یہ عجیب بات ہے۔ معجم تو بذات خود الفاظ کی مرتب فہرست کا نام ہے۔ نمونہ کی فہرستیں یوں تیار کی جاسکتی ہیں :

۱۔ ناموں کی فہرست—مردوں، عورتوں، قبیلوں، گروہوں۔۔۔ کی فہرستیں۔

۲۔ مقامات اور شہروں کی فہرست۔

۳۔ متن میں مذکورہ کتابوں کی فہرست—اس سے بڑا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے۔

کہ مؤلف کے مآخذ و مصادر کا اکثر پتہ چل جاتا ہے۔

کتاب کا موضوع جن باتوں کا مقتضی ہوتا ہے اس کے لحاظ سے فہرستیں تیار

کی جاتی ہیں۔ دیوان شعر یا کسی ادبی کتاب کے اشعار کے قوافی کی فہرست ہوتی ہے۔ اگر ممکن ہو تو صدر ایات کی فہرست بھی مرتب کی جائے۔ حدیث کی کتاب میں بقریب حروف تہجی حدیث کے ابتدائی حروف کی فہرست بھی مرتب ہوتی ہے۔

آثار قدیمہ کی کتابوں میں قدیم مقامات اور نقشہ سازی (Topography) کی فہرست بھی ہوتی ہے۔ تذکرہ کی کتابوں میں ماسوا ضمنی افراد، زیر بحث افراد کی فہرست ترتیب دی جاتی ہے۔ تاریخ کی کتاب میں اہم واقعات و حوادث کی فہرست مرتب ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ کسی تہذیب و تمدن کی عکاسی کرنے والے الفاظ کی فہرست ضرور ہونی چاہئے۔ ایسے الفاظ جو معجم لغت میں عام طور پر نہیں ملتے ان کی فہرست ضرور ہو۔ ایسی تمام فہرستوں کو پیش نظر رکھ کر ایک الگ معجم لغت تیار کیا جاسکتا ہے جو ہمارے قدیم متداول معجم لغت کے ذخیروں میں نہیں ملتے۔ یہ معجم لغات زمانہ کی تبدیلیوں کا ساتھ نہیں دے سکے ہیں اس لئے ان کی وسعتوں کو بھی سموسکے۔ فہرستیں دو قسم کی ہوں گی:

۱۔ ایک تو بسیط فہرست۔ مثلاً علم کا ذکر ہو تو صفحات اور کتاب کا حوالہ بھی دیدیا جائے۔

۲۔ دوسری مفصل فہرست۔ وہ یوں ہوگی کہ جس علم کا نام مذکور ہو وہ خفی حروف میں ہر صفحہ پر مناسب طریقہ سے درج ہو۔ اسی ذیل میں وہ فہرستیں بھی آتی ہیں جنہیں بعض محققین نے موضوع کے لحاظ سے مرتب کی ہیں۔ یہ کلم کافی محنت چاہتا ہے لیکن نہایت فائدہ بخش ہے۔

فہرستیں اس مجروضہ پر تیار کی جاتی ہیں کہ محقق اس کے ذریعہ مجمل علم حاصل کرسکے گا۔

مقدمہ

جب کوئی محقق متن کی طباعت کا کام ختم کرلیتا ہے تو کتاب کا مقدمہ لکھنے بیٹھتا ہے اس لئے کہ بسا اوقات مقدمہ میں کتاب کے صفحات کا ذکر ناگزیر ہوتا ہے اور یہ اسوقت تک انجام نہیں پا سکتا جب تک کہ کتاب طبع نہ ہوگئی ہو۔ مقدمہ میں ذیل کی تین باتیں ہونی چاہئیں:

۱۔ کتاب کا موضوع اور اس موضوع پر جو کتابیں لکھی جاچکی ہیں ان کا ذکر۔

۲۔ نفس کتاب اور اس موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں اس کا مقام، اس سے

دریافت شدہ نئی باتیں، مؤلف کی قدر و قیمت، مقام علم و فضل اور حالات زندگی، اس کے ساتھ ساتھ ان مصادر کا ذکر جہاں اس کے حالات دستیاب ہوئے ہیں۔

۳۔ اس مخطوطے کا تفصیلی بیان جس پر اعتماد کر کے یہ کتاب نشر کی گئی ہے۔

مخطوطہ کی توضیح و تشریح کے وت ذیل کی باتوں کا خیال رکھا جائے گا :
۱۔ صفحہ اول پر کتاب اور مؤلف کا کیا نام مذکور ہے ۔ کتاب کا نام اور اس کی نسبت کی چھان بین ۔

۲۔ نسخ اور تاریخ نسخ، اگر یہ مشہور شخص ہے تو جن لوگوں نے اس کے حالات لکھے ہیں ان کا حوالہ ۔

۳۔ اگر کتاب پر مؤلف کا نام مذکور نہ ہو تو محقق اس کے موضوع اور اسلوب بیان نیز ان اسماء کے ذریعہ جن کو دیکھنے یا ملنے کا ذکر اثناء کتاب میں ملتا ہے ، پتہ چلانے کی کوشش کرے گا۔ اگر کتاب کی تاریخ نہ ہو تو مخطوطہ کی قدامت کا اندازہ، حروف اور کاغذ کے ذریعہ کیا جائے گا۔

۴۔ مخطوطہ کے اوراق کی تعداد نیز اس کی تقطیع کا پیمانہ درج ہوگا ۔ یہ بھی بتایا جائے گا کہ ہر ورق میں کتنی سطریں ہیں اور سطر کی لمبائی کیا ہے ۔ حاشیہ کتنا ہے اور اس کی مقدار کیا ہے ۔

۵۔ حروف کی کیفیت و نوعیت ۔ پورا نسخہ ایک خط میں ہے یا مختلف ہاتھوں کا لکھا ہوا ہے ۔

۶۔ کس رسم الخط کی کاتب نے اتباع کی ہے ۔ اگر محقق متن کتاب کا املا بدل دے تو نمونے ضرور درج کرے ۔

۷۔ روشنائی کی نوعیت اور مختلف رنگوں کا ذکر ۔ کبھی متن کتاب سیاہ روشنائی سے لکھی جاتی ہے اور عنوانات سرخ سے ۔ مسجع عبارتوں میں فواصل^۱ کو بھی سرخ یا نیلگوں روشنائی سے لکھتے ہیں ۔ ان صورتوں میں تمام باتیں درج ہونی چاہئیں ۔

۸۔ کاغذ اور اس کی نوعیت ۔

۹۔ تعقیبات^۲

۱۰۔ گوٹ (مامش) پر تعلیقات کا ذکر ۔

۱۔ قاصدہ کی جمع ہے ۔ یہ سجع میں بالکل اس طرح مشتمل ہوتا ہے جیسے اشعار میں قافیہ (مترجم)

۲۔ اس سے مراد غالباً وہ عبارت ہے جو نصف ضمیمہ کے طور پر آخر کتاب میں لکھ دیتا ہے ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ غلطیوں کی وہ اصلاح شدہ شکل ہو جو اکثر مطالعہ کرتے وقت علماء کے ذریعے صل میں آتی ہے ۔ چونکہ ضوان کی شکل میں لکھا گیا ہے اور کوئی تفصیل درج نہیں ہے اس لئے اس کا قطعی تعین مشکل ہے (مترجم)

- ۱۱۔ اجازات (مناولہ، درس کی اجازت، سماع کی اجازت) کا مقدمہ میں ذکر ہوگا اور اصل عبارت کتاب کے آخر میں درج کر دی جائے گی۔
- ۱۲۔ جن جن لوگوں کی ملکیت میں رہی ہے ان کا ذکر (تملیحات)۔
- ۱۳۔ اول صفحہ اور اخیر صفحہ یا کسی اور صفحہ کا عکس ہونا چاہئے۔ اس کے تحت متن کے زیر بحث موضوع کا ذکر کر دیا جائے گا۔ اگر مصنف کے خط کا سراغ لگتا ہو تو بہتر ہے کہ اس کا بھی عکس شامل کتاب ہو۔
- ۱۴۔ اگر متن زیر بحث کی اساس متعدد نسخوں پر ہے تو ان تمام نسخوں کی تفصیل ہوگی۔

۱۵۔ نسخوں کے ذکر کے بعد رموز کا ذکر ہوگا۔ نسخوں اور قوسوں کے رموز۔

مصادر

محقق کو تحقیق حواشی اور مقدمہ کے لئے مختلف کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اس لئے آخر میں مصادر کا ذکر ضرور ہونا چاہئے، جہاں مؤلف کا نام، کتاب اور تاریخ اشاعت، ناشر اور مطبع کا ذکر بھی ہوگا۔ شائع شدہ کتابوں میں ناشرین کا بایں طور ذکر کیا جائے گا۔ معجم البلدان: یاقوت حموی، تحقیق: وستفالد الیسیک ۱۸۷۰ م اگر اسماء مصادر کے مختصرات حواشی میں مستعمل ہوتے ہیں تو مصادر کی ابتدا میں مکمل نام ضرور لکھ دینا چاہئے۔ مثلاً وفیات = وفیات الأعیان: ابن خلکان، قاہرہ سنہ کذا خانہ

یہ وہ عام اصول ہیں جن کی پیروی اشاعت متن کے سلسلہ میں کرنی چاہئے۔ ہم نے وہ سیدھا سادہ طریقہ اختیار کیا ہے جس میں نہ مستشرقین کی کورانہ تقلید ہے اور نہ وہ بے راہ روی اور فقدان اصول جس کے شکار ہمارے ملک کے ناشرین رہے ہیں۔ جن مددگار علوم کے جاتے کی ضرورت تحقیق کے سلسلہ میں ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے تمہید میں ذکر کیا ہے، اس کی بحث کسی آئندہ اشاعت میں پیش کی جائے گی۔

اقبال کا فلسفہ خودی

از

جناب نیاز فتحپوری صاحب

ہمارے شاعروں میں شاید ہی کوئی شاعر ایسا ہو جس کی شاعری کے مدرج و منازل اور خیال کے موڑ اس قدر واضح و نمایاں ہوں جتنے اقبال کے یہاں نظر آتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کا ابتدائی دور وہ تھا جب انہوں نے اپنے استاد مرزا داغ کے تتبع میں روایتی قسم کی غزل گوئی شروع کی، لیکن اسے حالی کی دعاؤں کا اثر کہنے یا ماحول کا تقاضا، دنیا کے سیاسی حالات کے مطالعہ کا نتیجہ قرار دیجئے یا فطرت کا فیضان، بہر حال اقبال اس منزل سے بہ آسانی گذر گئے اور ان کی تردامنی جلد خشک ہو گئی۔ پہلے وہ وہی کہتے تھے جو دوسروں سے سنتے تھے اور اب کہنے لگے صرف وہ جسے وہ خود محسوس کرتے تھے یعنی ان کی شاعری کا روایتی دور درایتی دور میں تبدیل ہو گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ اپنی قومی نظموں سے انجمن حمایت اسلام لاہور میں نئی زندگی پیدا کر رہے تھے اور »رسالہ مخزن« میں ان کی منظومات نے چار چاند لگا دیئے تھے۔

یہ تھی اولین بیداری شعور جس نے سب سے پہلے اقبال کو ایک سنجیدہ و مفکر شاعر کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس دور میں اقبال نے دو قسم کی نظمیں لکھیں ایک وہ جن سے ان کا ایک بلند نظر مصلح اور وسیع المشرب انسان ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اس قسم کی نظموں میں ہمالہ، آفتاب (گائیری کا ترجمہ)، ترانہ ہندی، نیاشوالہ، سوای رام تیرتھ، نانک اور رام خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ دوسری قسم میں ان کی بعض منظر یہ نظمیں ہیں مثلاً ماہ نو، ستارہ، لالہ صحرا، کنار راوی وغیرہ اور بعض وہ جو ہیں تو موضوع غزل ہی کے مخصوص عنوانات پر: محبت، فراق، تنہائی، وصال وغیرہ لیکن ان سب میں غزل سے زیادہ تفکر، آرٹ سے زیادہ آفاقی محبت کا وجود پایا جاتا ہے اور لکتک ہی بہت کچھ بدلی ہوئی ہے۔

نظم گوئی کی ابتدا گو حالی و آزاد کے زمانہ میں ہو چکی تھی لیکن اقبال کی نظموں کا رنگ کچھ اور تھا۔ حالی کی شاعری میں زیادہ تر ماضی کی روداد تھی اور اقبال کے یہاں مستقبل جھلک رہا تھا، حالی کے یہاں مرثیت و تشاؤم اور اقبال کے یہاں رجائیت و تفاؤل۔ اس زمانے میں اقبال کی حیثیت خالص وطنی شاعر کی سی تھی جس کو »خاک کا ہر ذرہ دیوتا نظر آتا تھا« ان کے یہاں فلسفہ نہ تھا، صرف پیام تھا؛ ابرام نہ تھا محض ابلاغ و افہام تھا، لیکن کچھ زمانے کے بعد ان کے زاویۂ نگاہ میں تبدیلی پیدا ہوئی اور وطنی احساس نے ملکی احساس کی صورت اختیار کر لی۔ اس سلسلہ میں ان کی سب سے زیادہ کامیاب نظم شکوہ ہے۔ چونکہ اقبال کے اس تھے رجحان کا ابتدائی دور تھا اس لئے جذبات میں زیادہ تندی و شدت ہونے کی وجہ سے صرف اس نظم سے اقبال کو تسکین نہ ہوئی اور انہوں نے »جواب شکوہ« بھی لکھا جو ہر لحاظ سے غیر ضروری چیز تھا لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلتا تھا کہ اقبال کا یہ جوش ٹھنڈا ہونے والا نہیں اور ان کے ذہن میں جو یہ نیا سیلاب آیا ہے اسے اپنے لئے کوئی نئی راہ نکالنا ضرور ہے اور یہ تھی راہ اس نے نکالی۔

اقبال چونکہ قدرت کی طرف سے سوچنے والا دماغ لیکر آئے تھے، اس لئے جذبات کی دنیا ان کو زیادہ تنگ نظر آئی اور آخر کار انہوں نے غور کرنا شروع کیا کہ کیا انسان صرف تمنا کرنے کے لئے پیدا ہوا ہے، کیا وہ ریشم کے کیڑے کی طرح محض آرزوؤں کے خول میں گھٹ گھٹ کر مرجانے کے لئے دنیا میں آیا ہے۔

تاریخ اُم کا مطالعہ وہ کر ہی چکے تھے، افکار فلاسفہ ان کو مستحضر تھے، حالی ان کے سامنے تھے، ماضی کی تاریخ ان کے ذہن میں تھی اس لئے ان کی نگاہیں اب مستقبل کی طرف اٹھیں اور وہ اسی کی تلاش میں یورپ چلے گئے۔

یہاں انہوں نے یونانی فلاسفہ کا از سر نو مطالعہ کیا، حکماء اسلام کے نظریوں پر پھر استقاداتانہ نگاہ ڈالی، فلاسفہ جدید کے افکار پر غور کیا، اشرافین و متصوفین کے خیالات پر نظر غائر ڈالی اور آخر کار جب وہ یورپ سے واپس آئے تو ایک مخصوص نظریۂ حیات، ایک متعین فلسفہ زندگی کا شعور لیکر لوٹے جس کو انہوں نے اپنی مشہور کتاب »اسرارِ خودی« کے قریب سے دنیا کے سامنے پیش کیا۔

میں اس کتاب کو اقبال کی نہایت اہم تصنیف سمجھتا ہوں کیونکہ یہی اصل نیا ہے ان تمام نظریوں کی جو بعد کو »پیام مشرق« »زبورِ عجم« »جلوید نامہ« اور »مطبوعہ کتب« وغیرہ

متعدد و مختلف کتابوں کی صورت میں ظاہر ہوئے اور جنہوں نے ایک ایک کر کے ان تعلیم گروہوں کو کھولنا شروع کیا جو نہ صرف ان کے بلکہ دوسرے مفکرین کے ذہنوں میں بھی پڑی ہوئی تھیں۔

ولایت جانے سے قبل اقبال کے احساسات خالص حکمیاتی قسم کے تھے جن کا تعلق صرف تلاش و جستجو سے ہے اور اقبال کی حیثیت ایک ایسے بت تراش کی سی تھی جو یہ تو طے کر چکا تھا کہ اسے ایک پیکر سنگ تیار کرنا ہے لیکن وہ یہ فیصلہ نہ کر سکا تھا کہ اس پیکر کی ہیئت اور پیکر تراشی کی نوعیت کیا ہونا چاہئے، جب وہ ولایت سے واپس آئے تو اس دور تذبذب و تشکک کو ختم کر کے آئے اور انہوں نے فلسفہ خودی پیش کر کے اس انسان کامل کی پیکر تراشی شروع کر دی جس کا خواب وہ عرصہ سے دیکھتے آرہے تھے۔

خودی، انا یا EGO کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جسے تنہا اقبال ہی نے پیش کیا ہو۔ نیشے، برگسل اور ولیم جمیز بھی ماہیت وجود کے وہی نظریے پیش کر چکے تھے جو اقبال نے پیش کئے۔ لیکن اقبال کا انداز فکر اور نظریہ حیات ان سے کچھ مختلف تھا یا یوں کہیے کہ جن زاویوں سے اقبال نے اس مسئلہ پر غور کرنا شروع کیا وہ تھے اور غیر مستعار تھے۔ اقبال نے قدیم فلاسفہ یونان سے لیکر عہد حاضر تک کے تمام مفکرین کی تعلیمات کا بغور مطالعہ کیا، لیکن نہ وہ کسی سے مرعوب ہوئے اور نہ کسی کی اچھی بات قبول کرنے سے اتکار کیا۔ ان کی حیثیت معمولی دھرو کی سی نہ تھی بلکہ اس مرد مجاہد کی سی تھی جو خود اپنی عقل و فراست کی روشنی میں منزل تک پہنچنا چاہتا ہو اور دھبر و راہزن میں تعیز کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو۔

اقبال نے اول اول جب فلاسفہ یونان کا مطالعہ کیا اور وہ سقراط، افلاطون، ارسطو تک پہنچے تو سب سے پہلی چیز جس نے انہیں چونکایا، افلاطون کا نظریہ علم مثل تھا۔ اس نظریہ کی بنیاد اس اعتقاد پر قائم تھی کہ کائنات دو حصوں میں منقسم ہے ایک وہ جو محسوسات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا وہ جو صرف معقولات سے وابستہ ہے۔ پھر چونکہ صحیح تعریف صرف معقولات تک ہوسکتی ہے، محسوسات یا آثار کی نہیں کیونکہ وہ بدلتے رہتے ہیں، اس لئے افلاطون نے اصل چیز ایمان ثابتہ یا جواہر معقول کو قرار دیا جو محسوسات سے علیحدہ اپنا وجود جدا گانہ رکھتے ہیں اور جن کا حقیقی علم انسان کو اسی وقت ہوسکتا ہے جب روح جسم سے جدا ہو کر ایمان ثابتہ کے حقیقی

جہڑوں کا مشاہدہ کرے۔ ریلک کے ہانچوں باب میں اس کی مزید صراحت کرتے ہوئے افلاطون لکھتا ہے کہ عالم مثال کا ادراک عقل سے ہوتا ہے اور عالم محسوسات کا رائے سے اور رائے حقیقی عالم نہیں اس لئے اگر کسی حقیقی عالم کی جستجو ہے تو اسیاں ثابتہ ہی پر غور کرنے سے پوری ہوسکتی ہے۔

افلاطون کو اپنے اس نظریہ کی تائید میں روح کو قدیم ماننا پڑا کیونکہ بغیر اس کے جواہر معقول کا ادراک سمجھ میں نہ آسکتا تھا۔ اقبال کو اس نظریہ سے کافی دلچسپی ہوئی، کیونکہ اس طرح انسان کی انفرادی حیثیت ملکی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور اس کا تعلق براہ راست مبداء فیاض یا علم الہی سے ہو جاتا ہے۔ یہ بات اقبال کو بہت گہری اور وزنی معلوم ہوئی۔ علاوہ اس کے چونکہ افلاطون کا یہ نظریہ علماء اسلام اور صوفیہ کرام میں بھی رواج پا گیا تھا اور وہ بھی عالم محسوسات یا عالم الشہادۃ کو عالم مثال کا پرتو قرار دیتے تھے اس لئے اقبال پر جو پہلے ہی سے تصوف کی طرف مایل تھے اس کا کافی اثر پڑا۔ لیکن اسی کے ساتھ انہیں اس میں ایک نقص بھی نظر آیا اور وہ یہ کہ افلاطون نے زیادہ زور عقل پر دیا تھا اور عمل کی حیثیت ثانوی ہو کر رہ گئی تھی، حالانکہ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل سے نہیں بلکہ عمل سے متعین ہوتی ہے اور زندگی نام ہے سلسلۂ تخلیق یا مقاصد آفرینی کا جس سے انسان کو اپنا عرفان حاصل ہوسکتا ہے۔ اقبال نے اس چیز کو سامنے رکھ کر افلاطون پر کئی جگہ اعتراض کیا ہے مثلاً ایک جگہ وہ افلاطون کے نظریۂ عقل کے مقابلہ کے سلسلے میں اپنے نظریۂ عمل کی برتری کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں :

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج ز خود رفتہ تیز خرامید و گفت ہستم اگر میروم، گر نہ روم نیستم
ہر چند عقل تصور کے لحاظ سے موج ساکن ہے متحرک نہیں اور ساحل افتادہ کے متعلق یہ فرض کر لینا کہ وہ بیکار ہے صحیح تعبیر نہیں کیونکہ اگر ساحل کے وجود کو ختم کر دیا جائے تو موج کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے یہ خیال صرف محسوسات کو سامنے رکھ کر ظاہر کیا ہے۔ اقبال نے دوسری جگہ افلاطون کی بابت اپنا خیال ان الفاظ میں پیش کیا ہے :

در کستان وجود افگندہ سم درخش او در ظلمت معقول گم
از طینت بے خبر پروانہ اش ذوق روئیدن نہ داند دانه اش

حالانکہ افلاطون کا رخس فکر «افگندہ سم» نہ تھا، جو بیچ اس نے بویا وہ نشو و نما پا کر ایک تاور درخت بنا اور جس ذوق عمل سے اس نے کام لیا وہ تپش پروانہ سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ انقلاب معاشرت کی تاریخ کا کونسا پہلو ایسا ہے جو تعلیمات افلاطون کا مرہون منت نہیں یہاں تک کہ مارکس، لینن، مسولینی اور ہٹلر تک جتنے معاشی انقلابات ہوئے ہیں ان سب کا سررشتہ کسی نہ کسی نہج سے افلاطون کے ہاتھ میں نظر آتا ہے۔ افلاطون نہ راہب تھا نہ بے عمل زندگی کا مبلغ، اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنی عملی زندگی ہی کی بدولت ملک و وطن سے نکالا گیا اور بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ افلاطون کی تعلیمات نے قوموں کو بے عمل نہیں بنایا بلکہ جو قومیں بے عمل کئی بنا پر زندگی سے محروم ہو گئیں انہوں نے عمل افلاطونی افکار کی یہ غلط تاویل کر لی، اس کی مثال میں اسلام کے فلسفہ تقدیر کو پیش کیا جاسکتا ہے کہ جب تک مسلمانوں میں ولولہ عمل باقی رہا تقدیر کا مفہوم ان کے یہاں «ہرچہ بادا باد» رہا اور اس کے ایجابی پہلو کو سامنے رکھ کر وہ ساری دنیا پر چھا گئے، لیکن جب انحطاط و زوال آیا تو یہی تقدیر گاہی، بے عمل، ذہنی جمود اور دماغی تعطل کا سبب بن گئی۔

افلاطون کا نظریہ «عالم مثال» دراصل فلسفہ خودی کا اولین سنگ بنیاد تھا جس نے محسوسات اور مظاہر و آثار کی دنیا کو اعیان ثابتہ کا پرتو ظاہر کر کے اس میں بلند مقصد آفرینی کی لہر دوڑا دی۔

اقبال چونکہ اشراقین اور متصوفین کا لٹریچر مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان میں بے عملی کی کیفیت افلاطون کی اس تعلیم سے پیدا ہوئی تھی، اس لئے اول اول ان جماعتوں سے اقبال مطمئن نہ ہوئے لیکن ان کے اندر جو ایک خاص والہانہ کیفیت عشق و محبت کی پائی جاتی تھی، اس نے انہیں چین سے بیٹھنے نہ دیا اور پھر ان کو اس تصوف کی طرف آنا پڑا جسے افلاطونی تعلیمات کا پرتو سمجھ کر ایک بار انہوں نے رد کر دیا تھا۔ اس سلسلہ میں ان کو ابن عربی، سنائی، اور خصوصیت کے ساتھ رومی نے بہت حائل کیا جس کا اعتراف انہوں نے «اسرار خودی» میں جابجا کیا ہے:

دقت سر بستہ اسرار علوم

من فروغ یک نفس مثل شرار

از غبارم جلوہ نما تعمیر کرد

باز برخوانم بہ فیض پیر روم

بہان او از شعلہ هایش مایہ دگر

پیر رومی خاک را آکسید کرد

لیکن رومی اور اقبال کی تعلیم میں یہ بھی فرق ہے ، رومی صرف انفرادی طور پر روحانی و اخلاقی تزکیہ کی تعلیم دیتا ہے اور اقبال کے یہاں یہ تصور اجتماعی ہے ، وہ فرد نہیں پوری جماعت سے خطاب کرتے ہیں ، اقبال کو رومی کی جس ادا نے زیادہ متاثر کیا اس کا تعلق زیادہ تر جذبات کے جوش و خروش سے تھا اور رومی کے اس لب و لہجہ سے کہ :

بزم کنگرۂ کبریاںش مردانند فرشتہ صید ، پیمبر شکار و یزدان گیر
رومی کا کہنا یہ ہے کہ انسان کامل وہی ہے جو اپنے انکو ملکوتی صفات پیدا کر کے پیمبروں کی سی مجاہدانہ زندگی اختیار کرے اور خدا کی صفت خلاق کو سامنے رکھ کر خود بھی خلاقانہ راہیں اختیار کرے ۔ اقبال نے رومی کی اس تعبیر کو اس قدر پسند کیا کہ وہ خود بھی » یزدان بہ کمند آور اے ہمت مردانہ « کہہ اٹھے ۔ نیشے کا فلسفہ بھی یہی تھا کہ جذبہ خودی کا محو ہوجانا ، انسان کی موت ہے ۔ لیکن اقبال اور نیشے میں بڑا فرق ہے ۔ نیشے خدا کے وجود کا منکر تھا اور اس کے یہاں نفس یا روح کا تصور اس سے زیادہ نہ تھا کہ وہ مادی یا جسمانی قوتوں کا مظہر ہے ، وہ انسان کو شیر کی طرح ایک اچھا حیوان دیکھنا چاہتا تھا جو کمزور پر رحم کرنے کی جگہ اس کو ہلاک کر دے ۔ لیکن اقبال و رومی کی خودی اور حصول قوت کا مقصود کمزور کو قوی بنانا اور اپنی خلاقانہ مساعی سے الوہیت کے دامن کو چھو لینا تھا ۔ نیشے کے غلم افکار کا محو صرف مادی دنیا نہیں اور اقبال و رومی عالمگیر عشق و محبت کی دنیا آباد کرنا چاہتے تھے ۔

اقبال نے سب سے زیادہ جس فلسفی کے اثر کو قبول کیا وہ برگساں تھا ۔ برگساں کا فلسفہ ، نیشے سے زیادہ بلند تھا ۔ اس کا تخلیقی نظریہ اوتقاء ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی ایسی معنوی و روحانی تفسیر تھی جو اس سے قبل کسی کے ذہن میں نہ آئی تھی ۔ وہ ڈارون کی طرح اس بات کا قائل نہ تھا کہ اتفاق یا میکانیکی اسباب کی فراہمی پر پہلے اصناء تھے پھر انکے افعال و خواص متعین ہوئے ، بلکہ اس کا نظریہ یہ تھا کہ خود زندگی کی ارتقائی تسانیں اصناء کی صورت اختیار کر لیتی ہیں یعنی آنکھ اس وقت بنی جب پہلے فوق فیصلہ پیدا ہو چکا تھا ، پاؤں اس وقت صورت پذیر ہوئے جب پہلے ولولہ و بظاہر وجود میں آچکا تھا ، گویا برگساں میلانہ حیات اور آرزوئے ارتقاء کو وجود کی طاہرہ اصل قرار دیتا ہے اور یہ وہی روحانی نظریہ تھا جو سب سے پہلے اقبال کو رومی کے یہاں ملا اور جی کی جیلد نمود پر نہیں بود پر ، آئین و رسوم پر نہیں تمناء مشہود پر

نہیں اور اقبال ولولہ محبت کی اس چاشنی کے بغیر نظریۂ ارتقاء میں نہ کوئی لطف پاتے تھے، نہ کوئی کائناتی گہرائی۔ بیدل نے بھی اپنے ایک شعر میں اس نظریہ کو نہایت لطیف انداز میں پیش کیا ہے، فرماتے ہیں :

بیدل من و بیکاری و معشوق تراشی جو شوق برہمن صحنے نیست در اینجا

اقبال کا یہ شعر :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندہ سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے
اسی نظریہ سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا کی خلاقی خود انسان کی تخلیق
زندگی کا دوسرا نام ہے اور اسی حقیقت کو قرآن پاک میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے
کہ : «انالله لا یغیر ما بقوم، حتی یغیروا ما بانفسہم»

اقبال کے یہاں خودی اور عشق میں کوئی فرق نہ تھا، لیکن یہ عشق متعارف
قسم کا عشق نہ تھا، اس سے مراد خود اپنی ذات اور اپنے میلان ارتقاء کا عشق تھا۔

ہست معشوقے نہاں اندر دلت چشم اگر داری یا بنائست

عشقان او ز خواباں خویشتر خورشتر و زیبا تر و محبوب تر

احساس خودی اور ارتقاء خودی کے باب میں اقبال نے کسی ایسے جذبۂ انانیت
کی تبلیغ نہیں کی جو اپنے سوا ساری دنیا کو حرف غلط سمجھتا ہے بلکہ انہوں نے
ان تمام ہستیوں سے محبت کرنا سکھایا جو جذبۂ خودی سے پیدا ہونے والے اسکانات ارتقاء
کو بروئے کار لائے۔

اقبال نے «اسرار خودی» میں مسئلہ زمان و مکان کے متعلق بھی بڑے بصیرت افروز
نکات پیش کیے ہیں۔ یہ مسئلہ اس میں شک نہیں ہوا نازک و دقیق ہے اور حکملہ و
فلاسفہ نے بڑی موشگافیوں سے کام لیا ہے۔ وقت دراصل نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ
کوئی واقعہ ہے نہ حادثہ اور وجود کے لئے جن صفات کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے
کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی۔ اگر زمانہ بھی مخلوق ہے تو یہ کب اور کیونکر
پیدا ہوا، اس سے قبل بھی کوئی وقت یا زمانہ پایا جاتا تھا یا نہیں، کیا وقت بھی ازلی
وابدی ہے۔ یہ اور اسی قسم کے بہت سے سوالات اقبال کے سامنے ہیں جنہیں انہوں نے
پر انہوں نے بہت ظاہر نگاہ ڈالی ہے۔ وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے
کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے زمانہ ان کے بیان رات دن
نام نہیں تھا بلکہ اس کا تعلق ارتقاء سے تھا۔ اس حقیقت سے تھا جس میں وجود اور

وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیانہ لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے :

نہ ہے زمانہ، نہ مکال — لا الہ الا اللہ

اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے ایک لایعنی ایج کہکر ٹال دیا لیکن بعد کو جب برگساں نے اس موضوع پر اپنے پر زور دلائل پیش کئے تو اہل نظر چونک پڑے۔

ایک دن اقبال و برگساں کے درمیان اسی مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ مسئلہ زمان اسوقت بہت دقیق و نازک مسئلہ سمجھا جاتا ہے، لیکن مسلمانوں کے لئے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی بات نہیں ہے کیونکہ اسلام نے اس کو اس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حدود سے زیادہ بلند ہے۔ برگساں یہ سن کر حیران رہ گیا کہ ایسے دقیق و نازک مسئلہ کو تیرہ سو سال قبل کا ایک اُمی وہ بھی ریگستانِ عرب کا، کیا سمجھ سکا ہوگا، لیکن جب اقبال نے رسول اللہ کی حدیث «لا تسبوالدھر، اناالدھر» (زمانہ کو برا نہ کہو کہ میں زمانہ ہوں) سنائی تو وہ اچھل پڑا اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر مگر حقیقت افروز بیان اس مسئلہ پر اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔ خدا کو عین زمانہ قرار دینا یا زمانہ کو غیر فانی تطبیقی صفت الہی قرار دینا، بیداری شعور کی وہ آخری حد ہے جسے بغیر فیضانِ فطرت کے کوئی پا ہی نہیں سکتا۔

تاہم اس مسئلہ پر اقبال اور برگساں کے درمیان بڑا اختلاف تھا۔ برگساں وقت و زمانہ سے کوئی خاص مقصد وابستہ نہ کرتا تھا اور اقبال اس کی عنایت و مقصدیت کے بھی قائل تھے۔ وہ وقت کو ایک تیز تلاوار سمجھتے تھے جو خود اپنا راستہ نکالتی ہوئی آگے بڑھتی ہے اور اس قطع منزل کے سلسلہ میں وہ اپنے Symbola یا نشانات چھوڑتی جاتی ہے۔ اقبال نے اس طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :

یاد ایا مے کہ سیف روز گار با تولنا دستی ما بود یار

اقبال احساسِ خودی اور حرکتِ عمل کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے اور اس باب میں ان کے جذبات کی شدت کا یہ عالم تھا کہ ابلیس و آدم کی روایت میں انھیں ابلیس کا کردار اس لئے زیادہ پسند آیا کہ اس نے انسان کو مقصد آفرینی کی طرف متوجہ کیا اور آدم کو زندگی کا یہ راز بتا یا کہ :

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام فاختر شامیں شود از تپش زیرِ نام

میچ نیاید ز تو غیر سجود نیاز
 خیز چو سر و بلند، شویہ عمل تیز گام
 کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل
 گیر ز مینای تاک بادۂ آیتہ قام
 زشت و نکو، زادۂ وہم خداوند تست
 لذت کردار گیر، گام بنہ، جوئے کام
 خیز کہ بنمائمت مملکت تازۂ
 چشم جہاں ہیں کشا، پر تماشا خرام
 قطرۂ بے مایہ ای گوہر تا بندہ شو
 از سر گردوں ییفت، گیر بدریا مقام
 نیخ در خشنده ای، جان جہانے گسل
 جوہر خود را نمائے، آئے پروان زنیام
 بازوے شاہیں کشا، خون تدرواں بریز
 مرگ بود باز را زیستن اندر کنام

تو نہ شناسی هنوز شوق بمیرد ز وصل

چیت حیات دوام، سوختن نا تمام

ان تمام اشعار میں ایک فقرہ اقبال نے ایسا لکھا ہے کہ ان کے نظریۂ اوتقا کے تمام پہلو اس کے اندر انتہائی حسن و تکمیل کے ساتھ مجتمع ہو گئے ہیں۔ اور وہ فقرہ ہے »سوختن نا تمام« کا۔ یہ کہہ کر انہوں نے احساسِ یکی شدت، زندگی کی تڑپ، اضطرابِ عمل اور سوز و ساز کی ہم آہنگی کو ایسی جامعیت و حسن کے ساتھ پیش کیا ہے کہ کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے یہاں بھی ہم کو اس کی نظیر نہیں مل سکتی بالکل یہی خیال پیدل نے متعدد جگہ ظاہر کیا ہے لیکن ذرا مختلف انداز سے، ایک جگہ کہتے ہیں: »گرد نے خم کن و معراج کلا ہے دریاب« دوسری جگہ فرماتے ہیں: »ناخدا باد بود کشتی طوفانی را«۔ تیسری جگہ اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں: »مشرَب پروانہ از آتش نداند طور را«۔ ایک جگہ بہت زیادہ گہرے انداز میں یوں کہتے ہیں: »چہ می کردیم یارب گر نبودے نا رسیدنہا«۔ اور آخر کار وہ ایک جگہ بالکل صاف صاف یہ کہہ دیتے ہیں کہ:

»خونے بہ جگر جمع کن و رنگ بروں آر«

دنیا میں کوئی فلسفی ایسا نہیں جس نے معامے حیات پر غور نہ کیا ہو۔ ظاہر ہے کہ اقبال بھی اس سے دامن کشاں نہ گزر سکتے تھے لیکن دوسرے فلاسفہ اور اقبال کے درمیان فرق یہ ہے کہ انہوں نے عقل سے کام لیکر اس کے سمجھنے کی کوشش کی اور اقبال نے اس کو عشق سے سمجھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلاسفہ کا پایۂ استدلال چوبی ہونے کی وجہ سے ان کا زیادہ ساتھ نہ دے سکا اور وہ عمل کی کوئی راہ پیش نہ کر سکے، برخلاف اس کے اقبال کا عشق آتشِ نمرود نہیں ہے خطرِ کود پڑا اور دھلی

سے اس نے وہ خوبے سمندری حاصل کی جو آفرینش سے زیادہ مقصد آفرینش کو سامنے رکھ کر انگڑوں کو بھی پھولود کی سیج بنالیتی ہے۔ اس باب میں ان کی رہنمائی زیادہ تر ان کے ذوق تصوف نے کی، کیونکہ بغیر اس کے وہ خشک و بے عمل فلسفی تو بن سکتے تھے لیکن فلسفی شاعر نہ بن سکتے تھے اور نہ ان کے پیام میں کوئی دلچسپی پیدا ہوسکتی تھی۔ اقبال میں ہیرو ورشپ (ہل پرستی) کا جذبہ بھی اسی جذبہ عشق کی وجہ سے پیدا ہوا اور یہ ازبس ضروری تھا کیونکہ استدلال عمل کے مقابلے میں استدلال تمثیل ہمیشہ زیادہ مفید و موثر ثابت ہوتا ہے، ہر چند اس طرح ان کی شاعری میں اثری (Ethereal) رنگ کی جگہ ایک ارضی کیفیت ضرور پیدا ہوگئی جس میں فلسفہ سے زیادہ پیام، نظریوں سے زیادہ ہدایت عمل اور فکر اجتہاد سے زیادہ درس مجاہدہ نظر آتا ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو اقبال کی انفرادیت کبھی قائم نہ ہوتی۔

گو ان کی اس دور کی شاعری پر اعتراض بھی کئے گئے اور ان کے مرد مومن اور حجازیت کو رجعت پسندی، عصبیت، اور تنگ خیالی قرار دیا گیا، لیکن اس بلب میں مترضین نے خود اپنی تنگ نظری کا ثبوت دیا ہے۔

دنیا کا کوئی شاعر ایسا نہیں جو اظہار خیال کے چند مخصوص اشارات و کنایات سے کلم لینے پر مجبور نہ ہو۔ گل و بلبل، بہار و خزاں، باغ و صحرا سب اسی قسم کے اشارات ہیں جن سے کیفیات حسن و عشق کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اقبال بھی اپنے مقصد فہم انسانی سے قریب تر لانے کے لئے کچھ ایسے ہی اشارات اختیار کرنے پر مجبور تھے۔ مرد مومن یا مسلمان سے مراد ان کی کسی خاص مذہب و ملت کا فرد نہیں بلکہ یہ ایک ایسے گردار کا اصطلاحی نام ہے جو ارتقاء حیات اور جدو جہد کی منزلوں سے گزرنے کے بعد ہی انسان کامل بنتا ہے۔

مومن سے مراد مولوی یا ملا نہیں بلکہ وہ ایک ایسا انسان ہے جس میں - «جباری و فقاری و غنوسی و جبروت» کا اجتماع ہے، جو «نظر بلند، سخن دلنواز، جان پر سوز» رکھتا ہے، اور جو جہاد حیات میں - «یقین محکم، عمل پیہم» پر کاربند ہے خواہ وہ انسان کسی ملت و مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔

حجازیت سے مراد بھی ان کی سر زمین حجاز نہیں بلکہ وہ جذبہ بلند مراد ہے جو کسی وقت جانبازان حجاز میں پایا جاتا تھا۔ ان کی حجازیت کوئی غنص مقام اصطلاح نہیں، ورنہ وہ یہ کبھی نہ کہتے کہ:

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے گونہ و بغداد

اقبال دوش کے آئینہ میں فردا کے دیکھنے والے تھے اور اس لئے ان میں
ہیرو ورشپ کا جذبہ یقیناً شدید ہونا چاہئے، لیکن باوجود اس کے Heroic Age کی
واہمہ پرستیوں کی ان کو ہوا تک نہیں لگی اور اس غیر معمولی ذہنی اعتدال اور فلسفیانہ بصیرت
کی مثال ہم کو مشکل ہی سے کسی اور فلسفی یا شاعر کے یہاں مل سکتی ہے۔

« مکتوبات شاہ حب اللہ الہ آبادی رح »

از

جناب خلیق احمد نظامی، علی گڑھ

مکتوبات شاہ حب اللہ الہ آبادی کا یہ نادر اور مکمل نسخہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ذخیرہ سبحان اللہ [$\frac{297.71}{13}$] میں محفوظ ہے ۔

شاہ حب اللہ الہ آبادی رح ستویں صدی کے مشہور مذہبی مفکر اور صاحب نسبت بزرگ تھے ۔ شیخ اکبر یعنی شیخ عی الدین ابن عربی رح کی تصانیف پر اس درجہ عبور حاصل تھا کہ « شیخ اکبر ثانی رح » کے لقب سے مشہور ہو گئے تھے ۔ مولوی رحمان علی نے تو یہ لکھا ہے کہ :

« تحقیقات و تدقیقات در علم تصوف بدرجہ اجناد رسیدہ بلکہ می رسد کہ شیخ عی الدین ابن العربی را « شیخ اکبر » و وی را « شیخ کبیر » گویند » ۔
(تذکرہ علاء ہند ص ۱۷۵)

شاہ حب اللہ، حضرت با با فرید گنج شکر رح کی اولاد میں تھے ۔ اصل وطن صدر پور تھا ۔ اپنے پیرو مرشد یعنی حضرت شاہ ابو سعید گنگوہی رح کی ہدایت کے مطابق الہ آباد چلے آئے تھے اور یہاں رشد و ہدایت کا ایسا مرکز قائم کیا تھا کہ دور دور سے تشنگان علم ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے ۔ شاہ صاحب رح نے ۹ رجب ۱۰۵۸ مطابق ۱۶۴۸ ع کو وصال فرمایا ۔ اُن کے بعد بھی مدتوں تک ان کی خانقاہ میں ارشاد و تلقین کا منگامہ برپا رہا ۔

شاہ صاحب کی تصانیف میں مندرجہ ذیل کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

(۱) « ترجمۃ الکتاب » (تفسیر کلام پاک بزبان عربی) اس کا قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری [۱۳۶۹] میں موجود ہے ۔

(۲) « حاشیہ ترجمۃ القرآن » اول الذکر کتاب پر خود مصنف نے حاشیہ لکھا تھا ۔ اس کا قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری [۱۳۵۷] میں موجود ہے ۔

(۳) «انفاس الخواص» تصوف کے اعلیٰ مضامین پر مشتمل ہے۔ انداز تحریر «فصوص الحکم» جیسا ہے۔ آخری «نفس» میں اپنے مرشد شیخ ابوسعید گنگوہی رحمہ کا بھی حال درج کیا ہے۔ قلمی نسخے رام پور (۳۲۹)، انڈیا آفس [۱۲۷۹] اور بانکی پور [XIII. ۸۸۲] کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

(۴) «اخص الخواص»۔ قلمی نسخہ رام پور کے کتب خانہ [۳۲۲] میں موجود ہے۔

(۵) «التسویہ بین الافادہ و القبول» قلمی نسخہ ایشیائک سوسائٹی بنگال [I. ۱۹۱] میں موجود ہے۔

(۶) «المغالطۃ العامہ» قلمی نسخے رام پور [۳۶۶] اور انڈیا آفس [۱۳۹۵] کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

(۷) «عقائد الخواص» قلمی نسخہ انڈیا آفس کے کتب خانہ [۱۳۹۲] میں موجود ہے۔

(۸) «تجلیۃ العضوص»

(۹) «شرح العضوص»

(۱۰) «کتاب المبین» قلمی نسخہ رام پور کے کتب خانہ [۴۰۲] میں موجود ہے۔

شاہ صاحب رحمہ کی فکر کا مرکزی نقطہ وحدت وجود تھا۔ انہوں نے اپنی ساری تصانیف میں اسی کو موضوع بحث بنایا ہے، اور صرف «عملی» حیثیت ہی سے نہیں بلکہ «علمی» حیثیت سے بھی اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ قرآن پاک کی تفسیر میں بھی ان کا انداز فکر یہی رہا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ فکر میں سترویں صدی کو بعض اعتبار سے خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس زمانہ میں «وحدت وجود» اور «وحدت شہود» کے نظریات میں تصادم پیدا ہوا اور ان نظریات کو مانتے والے دو مستقل گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ اس نظریاتی کشمکش نے اتنی شدت اختیار کی کہ ایک غیرملکی سیاح یعنی یوتھ بھی اس کی شدت اور اہمیت کو محسوس کئے بغیر نہ رہ سکا۔ شاہ محراب اللہ جس حلقہ فکر کی ترجمانی کر رہے تھے، اس سے دارا شکوہ کو خاص محبت تھی۔ چنانچہ ایک خط میں لکھتا ہے :

«مکتوب ایشان . . . رسید، از مطالعہ آن منیرت و خوش وقتی

روی داد، ہم عمری ایشان معلوم خاطر کردید، کجا است کسی کہ

مستند این مغرب بود، یا از اہل مغرب بود، چہ جای آنکہ این مشرب را

صاف جویند باشند.» [رحمت علی کی خط اول، صمیمہ موم ص ۲۲۹]

دارا شکوہ اُن سے بعض ذاتی کوائف اور کیفیات بھی بیان کرتا رہتا تھا۔ ایک خط میں لکھتا ہے :

» چہ مدتی کتب حال مشایخ مطالعہ می کرد، چون اختلاف بسیار ظاهر شد مطالعہ کتب را بالکل متروک ساخت و بہ مطالعہ دل گہ بہرست الا محدود و از آن ہمیشہ گوہرهای تازه بروں می آید، پرداخت مرابہ هیچ کتابی دیگر حوالہ ممکن کہ من حقیقت خود را کتاب می دانم «

جب الہ آباد کا صوبہ دارا شکوہ کے سپرد ہوا اور وہ یہاں پہنچا تو شاہ صاحب کو ایک خط میں لکھا کہ یہاں آنے کی خوشی صرف اس وجہ سے ہے کہ یہ جناب والا کا مسکن ہے۔ شاہ صاحب رحمہ نے جواب میں لکھا :

» وقلمی فرمودہ بودہ اندکہ از گرفتن صوبہ الہ آباد بیشتر خوش حالی بوجود تست، بر صاحب عالم روشن است کہ چون فقیر بریں ہمہ اخلاق حمیدہ و الطاف کہ صاف در طینتست و عین ثابت انعمی و ملاذ حقرا یند یند عنایت رحمانی تعبیه یافتہ نظر می کند، شکرہا می گوید کہ هیچ شاہ و شاہزادہ بہ کمالات صاحب عالم مشرف شدہ باشد، پس زہی سعادت اہل این زمانہ کہ مثل تو شاہزادہ دلریا رامی ینند و اوصاف پسندیدہ آنصاحب می شنوند «۔

ایک بار دارا شکوہ نے چند اہم مسائل پر اُن کی رائے دریافت کی۔ ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ حکومت کے معاملات میں ہندو مسلمان کی تفریق جائز ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب رحمہ نے جواب میں لکھا :

» فقیر کجا و نصیحت کجا، حق آنست کہ اندیشہ وظاہیت تخلق خدا و ایمن کز خاطر حکام باشد چہ مومن و چہ کافر کہ خلق خدا بیطاعت خداست و سید این مقام کہ صاحب آنمقام ہر کسی از صالح و باعجر و مومن و کافر ترحم کند، رسول خداست، صلی اللہ علیہ وسلم، چنانکہ بیان یافتہ حر فوحات وارد است، در قرآن و ما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین «۔

اورنگ زیب دوسرے مکتب خیال سے تعلق رکھتا تھا۔ چنانچہ اس نے شاہ صاحب کے »رسالہ تسویہ« کو جلانیے کا حکم دیا تھا۔ [تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیے۔]

» مائثر الکرام « آزاد بلگرامی ص ۸۵-۸۴ : » مرآۃ الخیال « تذکرہ محمد یحییٰ، قلمی نسخہ
کتب خانہ آصفیہ، حیدر آباد : » مائثر الامراء « جلد سوم ص ۶۰۲ -

پیش نظر مجموعہ مکتوبات ۱۸ مکتوبات پر مشتمل ہے اور ۴۳۳ صفحات پر

پھیلا ہوا ہے۔ مکتوب الہیم کے نام یہ ہیں :

- ۱۔ علامۃ العصر ملا شیخ محمد جونپوری (۱-۲۲)
- ۲۔ " " " (۲۲-۴۰)
- ۳۔ میاں شیخ عبدالرشید جونپوری (۴۰-۱۰۰)
- ۴۔ شیخ عطا اللہ (۱۰۰-۱۳۲)
- ۵۔ میر محمد قنوجی (۱۳۲-۱۳۹)
- ۶۔ میر سید عبدالحکیم (۱۳۹-۲۱۳)
- ۷۔ شیخ عبدالرحیم (۲۱۳-۲۸۶)
- ۸۔ شیخ تاج محمد (۲۸۶-۲۸۷)
- ۹۔ مبارک شیخ عبدالرحیم (۲۸۷-۳۱۴)
- ۱۰۔ شیخ عبدالرحمن (۳۱۴-۳۲۵)
- ۱۱۔ شیخ عبدالرحمن (۳۲۵-۳۳۵)
- ۱۲۔ میاں شیخ عبدالرحمن دہلی (۳۳۶-۳۳۷)
- ۱۳۔ شیخ عبدالرشید جونپوری (۳۳۷-۳۳۹)
- ۱۴۔ شیخ عبدالرحمن (۳۳۹-۳۶۱)
- ۱۵۔ " " " " " (۳۶۱-۳۷۷)
- ۱۶۔ شیخ عبدالرحیم (۳۷۷-۳۸۶)
- ۱۷۔ شاعرزادہ محمد نارا شکوہ (۳۸۶-۴۲۶)
- ۱۸۔ " " " " " (۴۲۶-۴۳۳)

مکتوبہ ہمدی کی مذہبی تاریخ کو سمجھنے ، بالخصوص ان دو مکتوب خیل کے
بنیادی تصورات کا تجزیہ کرنے کے لئے جن کے ترجمان نارا شکوہ اور لورنگ زیب
نہیں ، شاہ عبداللہ الہ آبادی کے مکتوبات کا یہ مجموعہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے ۔ خاکسار
کا ارادہ ہے کہ ان مکتوبات کو مناسب مقدمہ اور حواشی کے ساتھ شائع کیا جائے ۔

اقبال کا نظریہ اخلاق

(تیسرہ)

از

ڈاکٹر محمد نور نبی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

یوں تو اقبال پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن جہاں تک اقبال کے اخلاقی نظریہ کا تعلق ہے اس پر ابھی لکھنے کی بڑی گنجائش ہے کوئی ایسی کتاب اب تک نہیں لکھی گئی جو اقبال کے صرف اخلاقی نظریہ کو مفصل اور مدلل طور پر پیش کر سکے۔ سعید احمد رفیق صاحب کی کتاب »اقبال کا نظریہ اخلاق« اس سلسلہ میں ایک مستحسن قدم ہے۔ »اقبال کا نظریہ اخلاق« آٹھ ابواب پر مشتمل ہے جن میں اقبال کی زندگی، ام الفضائل، خودی، ایجابی اقدار، سلبی اقدار، اجتماعی، ایجابی و سلبی اقدار اور ما بعد الطبعیاتی نظریات پر بحث کی گئی ہے۔

باب اول (تمہید) ہے۔ تمہید میں مصنف نے اٹھارہویں صدی کا جائزہ لیا ہے۔ سب سے پہلے اٹھارہویں صدی میں یورپ کے صنعتی انقلاب کا ذکر ہے۔ انقلاب کے بعد اسلام کی نشاۃ ثانیہ سے بحث کی گئی ہے۔ اس بحث میں ترکی سلاطین کی خدمات، انجمن اتحاد و ترقی، محمد عبدالوہاب کی مذہبی تحریک، پان اسلامزم، پان ترکی ازم، ایران کی قومی تحریک، سرسید کی تحریک اور مذہبی تحریک دیوبند پر ایک ہلکی سی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے بعد اقبال کی سوانح عمری پیش کی گئی ہے۔ اور آخر میں »اقبال ایک مفکر« کا نظریہ پیش کیا گیا ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ اقبال پہلے مفکر اور فلسفی ہیں یا شاعر۔ فاضل مصنف نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اقبال ایک زبردست شاعر ہونے کے باوجود ایک پیغمبر، ایک مفکر اور ایک کلیم بھی تھے۔ انہوں نے انسان کو زندگی کا ایک خاص پیغام دیا ہے اور اس پیغام میں اخلاق کی اہمیت پر اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں کافی زور دیا ہے۔

یورپ کے صنعتی انقلاب، ترکی کے انقلاب اور ہندوستان کے عذاف مذہبی و نیم مذہبی تحریکات نے اخلاق پر کیا اثر ڈالا۔ اخلاق میں اس سے کون کون سی تبدیلیاں آئیں اور اخلاقیات میں ان انقلابات کا کیا مقام ہے یہ اہم مسائل محض تاریخی پیرایہ میں سرسری طور پر بیان کر دیئے گئے ہیں، جو غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

دوسری چیز اقبال کی سوانح عمری اور وہ بحث ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ اقبال ایک شاعر ہیں یا مفکر۔ اقبال کی سوانح عمری اتنی عام ہو چکی ہے کہ اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں تھی اگر سوانح عمری دی بھی جائے تو ان کی زندگی میں وہ چیزیں تلاش کی جائیں جو ان کے اخلاق سے وابستہ ہوں اور جن سے ان کے اخلاق کی ترجمانی ہو۔ آیا اقبال شاعر ہیں یا مفکر اخلاق کی تمہید میں یہ بحث مبہم معلوم ہوتی ہے، اس سے اخلاق کی کوئی گتھی سلجھتی نظر نہیں آتی۔

باب دوم «ام الفضائل خودی» ہے۔ اس باب میں سب سے پہلے لفظ اخلاق کی توجیح کی گئی ہے۔ اس کے بعد لفظ «صائب» و «خیر» کی تشریح ہے۔ «صائب» و «خیر» کی تشریح کرتے ہوئے علم الاخلاق کا تاریخی پس منظر بتایا گیا ہے۔ اس پس منظر میں «قانونی» اور «غایتی» مدارس فکر سے بحث کی گئی ہے اور غایتی مدرسہ فکر کے مختلف مفکرین کے نظریات کو پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً سرینہ، ایکورین، بینتھم، ہوبز، اسپینوزا، مل، سجویک، الیگزینڈر، اسٹیفن، نیشے، سقراط، برگساں اور رومی۔ ان مفکرین کے نظریوں کو پیش کرتے ہوئے فاضل مصنف نے غیر ضروری اختصار سے کام لیا ہے۔

نظریہ لذت کو دو مختلف مدارس فکر میں تقسیم کیا ہے۔ نفسیاتی لذت اور اخلاقی لذت۔ سرینہ، ایکورین، اسپینوزا، ہوبز، بینتھم اور مل کو نفسیاتی لذت کا پیرو قرار دیا ہے اور مل، سجویک کو اخلاقی لذت کا حامی گردانا ہے۔

نفسیاتی اور اخلاقی لذت کے علاوہ لذت کو انانیت اور اخوانیت کے مدارس فکر میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے مکتب کا حامی بینتھم اور دوسرے کا مل اور سجویک کو بتایا ہے۔

نظریہ لذت کا خلاصہ مصنف نے ان جملوں میں بیان کیا ہے۔ «نظریہ لذت پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ لذت، سرت اور مادی زندگی کو مقصد اعلیٰ اور ام الفضائل ماننا اخلاقی طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ حقیقتاً لذت ایک معیاری نہیں بلکہ ایجابی نظریہ ہے۔ یہ نظریہ عمل سے

جاننے کوئی معیار اخلاق پیش نہیں کرتا، صرف ایک واقعہ کا اظہار کر دیتا ہے کہ انسان لذت کا چہیہا ہے۔۔۔ ہمارا مقصد زندگی تکمیل ذات ہے جس میں عقل کا ایک زیر دست حصہ ہے۔ خواہشات کو بے محابا چھوڑ دینا مقصد زندگی نہیں بلکہ اصل زندگی کئی موت ہے، اگر ہم نظریہ لذتیت کا تنقیدی جائزہ لیں تو سب سے پہلی چیز جو اس ضمن میں قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ فاضل مصنف نے لذت اور مسرت دونوں کو ایک معنی میں استعمال کیا ہے۔ میرے خیال میں نظریہ لذت سے بہتر 'نظریہ مسرت' ہوتا کیونکہ 'Hedonism' کا ترجمہ اگر لذت کیا جائے اور لذت کو صرف خواہشات کی تشفی کا نام دیا جائے تو سبک کہ ہم نظریہ لذتیت کا حامی نہیں قرار دے سکتے ہیں کیونکہ سبک کے یہاں ام الفضائل مسرت (Pleasure) ہے جس کو ہم صرف عقل کی روشنی میں پاسکتے ہیں۔ سبک کے نظریہ میں عقل کا اہم مقام ہے۔ اور اسی عقل کی وجہ سے اس کا نظریہ (Rational Utilitarianism) عقلیتی افادیت کے نام سے موسوم ہے۔ 'مسرت'، 'لذت'، کو اپنے اندر سمواتی ہے۔ فاضل مصنف کا خیال ہے کہ نظریہ لذتیت کوئی معیار اخلاق پیش نہیں کرتا۔ صرف ایک واقعہ کا اظہار کر دیتا ہے کہ انسان لذت کا جوہا ہے۔ یہ بات حقیقت سے دور ہے۔ انسان یقیناً مسرت کا جوہا ہے اور ہونا بھی چاہئے۔ یہ کوئی اخلاق سے گری ہوئی بات نہیں ہے لیکن اصل سوال یہ ہے کہ انسان کو کس قسم کی مسرت کی تلاش ہونا چاہئے۔ آیا وہ صرف اپنی مسرت کا لحاظ کرے یا اپنی مسرت کے ساتھ ساتھ دوسروں کی مسرت کا بھی خیال رکھے۔ آیا وہ صرف نفسانی مسرت کے پیچھے دیوانہ ہو جائے یا نفسانی مسرت کو بالکل خیر باد کہہ کر روحانی مسرت تلاش کرے۔ ان سوالات کا جواب ہم نظریہ مسرت میں پاتے ہیں۔ مسرت انسان کی اخلاقی زندگی میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ ہم محض مسرت کو اگرچہ ام الفضائل نہیں قرار دے سکتے ہیں لیکن تکمیل ذات جو کہ فاضل مصنف کی رائے میں مقصد زندگی ہے، بغیر مسرت کے ممکن نہیں ہے۔ تکمیل ذات میں مسرت ایک نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔

جہاں تک معیار اخلاق کا تعلق ہے تو کیا یہ معیار اخلاق نہیں ہے کہ انسان انفرادی مسرت کو اجتماعی مسرت پر قربان کر دے۔ یقیناً یہ ایک اعلیٰ معیار ہے لیکن یہ معیار 'محض کل' نہیں ہے۔ اس کے بعد سے معیار ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے۔ لہذا نظریہ مسرت کی اہمیت کا ہم سرحد سے انکار نہیں کر سکتے۔ جہاں تک مصنف کا یہ خیال ہے کہ تکمیل ذات میں عقل کا ایک زیر دست حصہ ہے، اس سے نظریہ مسرت پر کوئی عیب

ہیں لہذا کیونکہ یہ نظریہ عقل کے متناقض نہیں ہے جیسا کہ سچوک کے نظریہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔

فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ سربینہ، ایکوریٹین ایونانیوں میں اور اسپینوزا موجودہ زمانہ میں نفسیاتی لذت کے حامی تھے۔ جہاں تک سربینہ اور ایکوریٹین کا تعلق ہے وہ نفسیاتی لذت کے حامی نہیں تھے بلکہ انائٹ (Egoistic Hedonism) کے پیرو تھے۔ اسپینوزا کو نفسیاتی لذت کا حامی قرار دینا اس کے نظریہ اخلاق کی صحیح ترجمانی نہیں ہے۔ اسپینوزا نے سقراط کی طرح علم پر زور دیا۔ ان کے نظام میں لم الفضائل (Highest good) خدا سے عقلی محبت (Intellectual love of God) ہے۔ اگرچہ انہوں نے انسان کی زندگی میں جذبات کی اہمیت کو تسلیم کیا لیکن صرف انہیں جذبات کو سراہا جس سے انسان حقیقت کا علم حاصل کرسکے۔ انہوں نے کہا کہ جذبہ مسرت پر بھی ایک مناسب پابندی ہونی چاہئے۔

نظریہ لذت کے بعد نیٹشے اور سقراط کا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اقبال کا نظریہ اخلاق کی ترجمانی کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے نہایت ہی دلچسپ انداز میں بتایا ہے کہ اقبال غائی ہیں۔ ان کے لحاظ سے لم الفضائل خودی کی بلندی، انا کی توسیع، انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ہے۔ اقبال نے خودی کو ایک تے اور نہایت وسیع معنی عطا کئے ہیں۔ اقبال کے یہاں خودی کے معنی تکبر یا غرور نہیں ہیں جیسا کہ عام طور پر اس کے معنی سمجھنے جاتے ہیں۔ خودی کے معنی کو واضح کرنے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ حیات کیا ہے؟ انفرادیت ہے۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت تک 'اٹا' یا 'خود' ہے جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو خود سے خارج کردیتی ہے اور ایک محیط باللذات مرکز بن جاتی ہے۔ جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط باللذات مرکز ہے۔ لیکن هنوز وہ مکمل انفرادیت نہیں۔ خدا سے جتنا بعد ہوتا ہے اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے۔ جو خدا سے سب سے زیادہ قریب ہے، سب سے زیادہ مکمل سمجھا جاتا ہے۔ اس کے یہ حسی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے برخلاف اس کے وہ خدا کو اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے۔ صحیح اور حقیقی فرد مادی عالم ہی کو اپنے آپ میں جذب نہیں کرتا بلکہ اس پر قابو پا کر خود خدا کو ہی اپنی 'اٹا' میں جذب کر لیتا ہے۔

اقبال کے نظریہ خودی کے ساتھ ساتھ کریں۔ بریلے اور جیکل کے نظریہ

تکمیل نفس کو پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اقبال اور کانٹ، اقبال اور نیٹھے، اقبال اور برگسٹاں اور اقبال اور رومی کے نظریوں کا موازنہ ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ اقبال کا نظریہ رومی سے بہت زیادہ ماتا جلتا ہے۔ مگر رومی کو اقبال کا پیش رو کہا گیا ہے۔ آخر میں اقبال کی انا کی تین منزلیں بیان کی گئی ہیں (۱) قانون کی پابندی و اطاعت (۲) ضبط نفس (۳) نیابت الہی۔

اس باب کا یہ حصہ پوری کتاب کی روح ہے۔ فاضل مصنف نے بڑی خوبی سے اس کو ترتیب دیا ہے اور کامیابی کے ساتھ اقبال اور رومی کے خیالات کو پیش کیا ہے مگر اس حصے میں اقتباسات زیادہ ہو گئے ہیں۔ اگر فاضل مصنف پوری بحث کو اپنی زبان میں پیش کرتے اور تفصیل سے گفتگو کرتے تو اس افادیت کئی گنا بڑھ جاتی۔

باب سوم، ایجابی اقدار، ہے۔ اس باب میں اقبال کے انفرادی ایجابی اقدار کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ اقدار خوبی کی منازل کو طے کرنے کیلئے ضروری ہیں۔ اس میں عشق، عقل، فقر، بے تعلقی، بلند پروازی، تیز نگاہی، رواداری، اجتہاد اور تجدید کا ذکر ہے۔

فاضل مصنف نے نہایت لطیف پیرائے میں عشق کی تعریف کی ہے اور اسکی اہمیت کو بیان کیا ہے۔ پھر عقل کی تعریف کی ہے اور عشق و عقل کا باہمی رشتہ بتایا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ دونوں (عشق اور عقل) ملکر انسان کو اپنی ذات (خودی) کی تکمیل میں مدد دیتے ہیں۔ عقل بغیر عشق کے »حکمت فرعون« بن جاتی ہے اور عشق بغیر عقل کے ہوس۔ حقیقی ترقی کے لئے دونوں کی ضرورت ہے۔

عشق، عقل اور تصوف پر خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی کتاب »فکر اقبال« میں مدلل بحث کی گئی ہے (صفحہ ۳۰۱ - ۴۴۹) اور موجودہ بحث اسی کا ایک مختصر سا خاکہ معلوم ہوتی ہے۔ اشعار کا اقتباس بہاں بھی کھٹکتا ہے۔

عشق و عقل کے بعد فقر، بے تعلقی، بلند پروازی، خلوت پسندی، تیز نگاہی اور رواداری جیسے اقدار کی تشریح میں فاضل مصنف نے نہایت ہی اختصار سے کام لیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ بے تعلقی (ص - ۷۱) : شاہین کی بے تعلقی صرف اشیاء بنانے میں ہے۔ لیکن میں بے تعلقی انسان میں بے نیازی بن جاتی ہے۔ جو زندگی کے ہر مرحلہ میں عمل پیرا ہوتی ہے۔

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر جس فقر کی اصل ہے حجازی - وضو

ان اقدار کی وضاحت ضروری نہیں اور یہ ثابت کرنا چاہئے کہ خودی کی بلندی کیلئے کس طرح یہ اقدار ضروری ہیں اور اس ضمن میں انکا کیا مقام ہے۔ آخر میں اجتہاد و تجدید کا بیان ہے۔ فاضل مصنف نے تجدید اور اجتہاد کی اہمیت اقبال کی زبان سے ظاہر کر ہے۔ لیکن یہ نہیں واضح کیا کہ اس تجدید اور اجتہاد کی طم اخلاقیات میں کیا ضرورت ہے۔ یقیناً فقہ و اصول فقہ میں اجتہاد لازمی ہے اور حقیقی اجتہاد ہونا چاہئے نہ کہ تقلید فرنگی۔ لیکن اقبال کے نظریۂ اخلاق میں اس اجتہاد کا کیا مقام ہے ؟

باب چہارم ایجابی اقدار اور عمل پر مشتمل ہے۔ اس باب میں فاضل مصنف نے بڑی مددگی سے خودی کے استحکام کیلئے عمل کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ یہ بات واضح سے بیان کی گئی ہے کہ عمل حیات کی بنیادی صفت ہے۔ اس کے بغیر زندگی موت سے بدتر ہے۔ لیکن اقبال عمل سے غرض کے قائل ہیں۔ وہ عمل کو مقصد بالذات سمجھتے ہیں۔ اور اسے نہ صرف تسخیر فطرت اور کامیابی کا ذریعہ بتاتے ہیں بلکہ انکے خیال میں عمل کا مقصد اولیٰ انفرادیت کی تکمیل ہے۔ اقبال کی رائے میں رسول اقدس کی اس دنیا میں تشریف آوری کا ایک مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا کہ یہ خیر ہے اور وہ شر ہے۔ کامیابی اور ناکامی کا خیال کے بغیر جدوجہد جاری رکھنا چاہئے۔

عمل کے ساتھ ساتھ فاضل مصنف نے یقین، تصادم، صبر و استقلال، عزم بلند جرات و ہمت اور قوت و طاقت کی اہمیت کو بیان کیا ہے۔ اور اس بات کو دکھایا ہے کہ اقبال کے نظریۂ اخلاق میں ان اقدار کے کیا معنی ہیں اور یہ کس طرح خودی کی استحکام میں معاون ہوتے ہیں۔

باب پنجم سلبی اقدار ہے۔ اس باب میں (۱) عجمی تصوف (۲) ملائیت (۳) سوال (۴) یاس، حزن اور خوف اور (۵) تقلید سے بحث کی گئی ہے۔

(۱) عجمی تصوف : فاضل مصنف کا کہنا ہے کہ اقبال نے سب سے زیادہ جس سلبی قدر کے خلاف آواز بلند کی ہے وہ عجمی تصوف ہے۔ عجمی تصوف سے ان کی مراد نظریات وحدۃ الوجود، بے ثباتی کائنات، نفی خود، رعبانیت اور صبر ہے۔ فاضل مصنف نے ایک سرسری جائزہ لیتے ہوئے بجا طور پر یہ بات بتائی ہے کہ اسلامی تصوف میں عجمی اثرات اثر انداز ہوئے اور تصوف کو اسلام سے کوسوں دور کر دیا۔

اسکے بعد اقبال کا نظریۂ وحدت الوجود پیش کیا گیا ہے اور صحیح طور پر

یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے زبردست مخالف تھے اور اس نظریہ کو خودی کی استحکام کے لیے سم قائل سمجھتے تھے۔

(۲) ملائیت: اقبال کا نظریہ ملائیت پیش کرتے ہوئے انکے چند اشعار دے دئے گئے ہیں۔

(۳) سوال: فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ سوال کے معنی کوشش اور محنت کے بغیر کسی چیز کے حصول کی تمنا ہے۔ یہ تمنا 'انا، یا، خودی، کو کمزور کرتی ہے اس لیے اقبال اسکے مخالف ہیں۔

(۴) یاس، حزن اور خوف کو خودی کی استحکام کے منافی سمجھا گیا ہے۔ اور اس بیان کی تائید میں اقبال کے اشعار پیش کردئے گئے ہیں۔

(۵) تقلید کا ذکر کرتے ہوئے فاضل مصنف نے تقلید فرنگی کی خاص طور پر مذمت کی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انہوں نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ اقبال زمانہ انحطاط میں تقلید کی اجازت دیتے ہیں۔ صرف اجازت ہی نہیں بلکہ ان کے نزدیک تقلید اولیٰ تر ہے۔

فاضل مصنف نے بعض چیزوں پر سرسری نظر ڈالی ہے مثلاً تقلید فرنگی کو برا سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ تقلید فرنگی کیوں قابل مذمت ہے؟ اخلاقی ترقی میں تقلید فرنگی سے کیا کیا رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں؟ کہاں تقلید فرنگی ہونی چاہئے اور کہاں نہیں ہونی چاہئے؟ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی قوم میں کچھ محاسن ہوں تو انکی بھی تقلید نہ کی جائے؟ اسی طرح زمانہ انحطاط میں تقلید اقبال کی رائے میں اولیٰ تر ہے۔ لیکن کس چیز کی تقلید ہونی چاہئے؟ ان تمام تر امور کی وضاحت ضروری تھی۔

باب ششم: اجتماعی اقدار (ایجابی) پر مشتمل ہے۔ اس باب میں فرد اور جماعت، حریت، مساوات اور اخوت، اور وحدت مقاصد سے بحث کی گئی ہے۔

فرد اور جماعت پر ایک طویل بحث ہے۔ شروع میں فرد اور معاشرے میں رشتہ دکھایا گیا ہے، اور اس ضمن میں مختلف نظریات پیش کئے گئے ہیں۔ مثلاً میکانیکی نظریہ۔ وہ نظریہ جس کی رو سے معاشرہ (اور اس کی قانونی شکل ریاست) ایک جسم نامی ہے اور افراد اس جسم نامی کے مختلف اعضاء۔ اسکے بعد اقبال کا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ اور فاضل مصنف نے اقبال کے مختلف اقتباسات سے اس بات کو ثابت

کیا ہے کہ اقبال کے یہاں شروع میں معاشرہ کو فرد پر برتری حاصل ہے۔ اسکے بعد جماعت اور فرد دونوں کو برابر اہمیت دینے کی کوشش کی گئی ہے اور آخری دور میں فرد جماعت سے بڑھ جاتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے، حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ قوم کے افراد کسی آئینِ مسام کی پابندی سے اپنے جذبات و میلانات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباہی و تناقض نہ کر تمام قوم کیلئے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے۔

فاضل مصنف نے اقبال کے خیالات کی بڑی کامیابی کے ساتھ ترجمانی کی ہے۔ لیکن ایک اہم نکتہ اگر واضح کر دیا جاتا تو بہتر ہوتا۔ وہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک ام الفضائل خودی اور انا کی تکمیل ہے۔ لہذا جو چیزیں اسکی معاون ہیں وہ خیر ہے اور جو چیزیں اسکی مخالف ہیں وہ شر، چاہے وہ افراد میں ہو یا معاشرہ میں۔ ملت کی، اجتماعی انا، کی تربیت کے لئے اقبال حریت، مساوات، اخوت، تنظیم، عزائم و مقاصد میں اتحاد لازمی قرار دیتے ہیں۔ فاضل مصنف نے مندرجہ بالا اقدار کے فرداً فرداً اقبال کے الفاظ میں، منگی پٹائے میں اور اقبال کے اشعار پیش کیے ہیں۔ یہ بیان اخلاقی سے زیادہ سیاسی ہوتا چلا گیا ہے۔ یوں تو اخلاق اور سیاست میں ایک حد فاصل کلیتہً قائم نہیں کی جاسکتی ہے۔ پھر بھی اخلاقیات کی کتاب میں اخلاق کا پہلے سیاست کے مقابلے میں بھاری ہونا چاہئے۔

باب ہفتم، اجتماعی اقدار (سلبی) کو حاوی ہے۔ اس باب میں غلامی، وطنیت، ملوکیت، جمہوریت، آمریت، سرمایہ داری، اشتراکیت اور خلافت کا ذکر ہے۔ فاضل مصنف کے دماغ میں ضرور یہ بات ہوگی کہ مندرجہ بالا طرزِ حکومت کس طرح خودی کے استحکام، اس کی ترقی اور اس کی تکمیل میں رکاوٹیں پیدا کرنی یا معاون و مددگار ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن یہ چیز کتاب کے صفحہ پر نہیں آسکی۔ فاضل مصنف نے صرف مختلف طرزِ حکومت کی تفصیل پر ہی اکتفا کر لیا۔ انہوں نے بتایا ہے کہ اقبال کس طرزِ حکومت کو چاہتے تھے اور دوسری طرزِ حکومت کے متعلق ان کا کیا نظریہ تھا۔

مختلف قسم کی طرزِ حکومت علمِ سیاست کا ورثہ ہے نہ کہ علمِ اخلاقیات کا۔ علمِ اخلاقیات میں تو اس بات کی ضرورت ہے کہ کس طرح کی حکومت میں اخلاق کی قدری بنیاد پر اجاگر ہو سکتی ہیں۔

جہاں تک اقبال کا نظریہ جمہوریت و اشتراکیت کا تعلق ہے خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی کتاب » فکر اقبال « (صفحہ ۲۴۱ - ۳۰۱) میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے۔ موجودہ بحث اور اس میں کوئی خاص تفاوت نظر نہیں آتا۔ بلکہ یہ اس کا ایک جز معلوم ہوتی ہے۔ باب ہشتم میں ما بعد الطبعیاتی نظریات سے بحث ہے۔ اس باب میں توحید، رسالت، آزادی ارادہ اور حیات بعد الممات کی وضاحت کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے بڑی عمدگی سے توحید و رسالت کے مقام کو اقبال کے اخلاقی نظریہ میں پیش کیا ہے۔ اور صاف طور پر یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ بغیر توحید و رسالت کے اقبال کا نظریہ اخلاق ممکن ہی نہیں ہے۔ یہ اقبال کے نظریہ اخلاق کے بنیادی تصورات ہیں۔ توحید و رسالت کے بعد آزادی ارادہ پر ایک فلسفیانہ بحث ہے۔ اس ضمن میں مسئلہ جبر و قدر، علت و معلول اور یکسانیت فطرت پر خاص توجہ دی گئی۔ فاضل مصنف نے اسپینوزا، لینیز، ہیوم، کانٹ، فٹے، جیمز، برگساں وغیرہ کے نام پیش کئے ہیں۔ لیکن جہاں تک ان کے نظریوں کا تعلق ہے، وہ برائے نام ہیں۔ ایک دو جملوں میں ان کے نظریات کو پیش کر کے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ اس خیال کے حامی تھے۔

مثلاً فاضل مصنف کا کہنا ہے » کانٹ اس دور کا پہلا مفکر ہے جس نے انسان کو باختیار قرار دیا۔ وہ اختیاریت کا بڑا زبردست حامی تھا۔ لیکن منطقی طور پر اس کے نظریے میں یہ خامی ہے کہ وہ اسے بالواسطہ یا بلاواسطہ کسی طرح بھی ثابت نہیں کرتا۔ بلکہ اسکی بنیاد محض شہادت ضمیر وغیرہ پر رکھتا ہے۔ اور اگر اس سلسلے میں کچھ کہتا بھی ہے تو یہ کہ اگر آزادی ارادہ کو عقل استدلال سے ثابت کر دیا جائے تو وہ اختیاریت نہ رہے گی جبریت ہو جائے گی۔ کیونکہ جن عقل کی بنا پر اختیاریت کو ثابت کیا جائیگا (حالانکہ یہ ممکن نہیں) تو اختیاریت (آزادی ارادہ) ان ہی کے ماتحت ہو جائیگی اور اس طرح جبریت بن جائیگی «

کانٹ کے نظریہ اخلاق پر مفصل تبصرہ کرنے کے لئے خود اپنی جگہ ایک کتاب کی ضرورت ہے جو یہاں ممکن نہیں ہے۔ تاہم چند ضروری باتیں بتادینی لازمی ہیں۔ (الف) کانٹ آزادی ارادہ کا قائل تھا۔ لیکن ان کے نظریہ میں آزادی ارادہ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسان آزاد مطلق ہے۔ بلکہ آزادی ارادہ کا مفہوم عقل عملی (Practical Reason) کی مکمل پیروی ہے۔

(ب) کانٹ کے نظریہ میں علت و معلول دماغ سے الگ اپنا کوئی مقام نہیں رکھتے۔

یہ قوت استدراک کی مفروضہ (Category of Understanding) ہے۔ لہذا علت و معلول کے نظریہ پر آزادی رائے کو ثابت کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

(ج) کانٹ کے نظریہ اخلاق کی بنیاد عمل عقل ہے۔ لہذا اگر سرے سے عمل عقل کن کی اہمیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس کا نظریہ اخلاق بے معنی سا ہو جاتا ہے۔

کانٹ آزادی ارادہ کو ثابت ضرور کرتا ہے لیکن منطق کی بنیاد پر نہیں بلکہ

عمل عقل کی روشنی میں اور کانٹ کی عمل عقل وجدان سے مماثلت رکھتی ہے۔

آزادی ارادہ کے دو مختلف پہلو ہیں۔ پہلا Indeterminism ہے جس کے مطابق انسان آزاد مطلق ہے۔ اس پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ نہ تو اس پر اس کی عادت

اثر انداز ہوتی ہے اور نہ ماضی کا عمل اس کے حال کے کردار میں غل ہوتا ہے۔

دوسرا پہلو Self-Determinism کا ہے جس کے مطابق انسان اپنی فطرت کے ہاتھوں پابند ہے۔ ہر انسان کا شعور اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ وہ اپنے ماضی کے کردار

سے متاثر ہوتا ہے اور مستقبل کے لئے راہیں متعین کرتا ہے۔

فاضل مصنف کے بیان سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا اقبال Indeterminism یا Self-Determinism

کے پیرو تھے۔

آخر میں حیات بعد الممات کے پیچیدہ سوال پر بحث کی گئی ہے۔ فاضل

مصنف نے بڑی خوبی کے ساتھ مختلف مفکرین کے نظریہ روح اور حیات بعد المات کو

پیش کیا ہے۔ انہوں نے بتایا ہے کہ اقبال بقائے روح انسانی کے قائل ہیں۔ لیکن وہ

اسے نہ اخلاقی مفروضہ قرار دیتے ہیں اور نہ صرف اعتقاداً تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ آزادی

ارادہ کی طرح اسے بھی اعلیٰ اخلاق کا انعام تصور کرتے ہیں۔ ڈاکٹر اقبال قرآن کی

مختلف آیات پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ 'قرآن حکیم نے انسانی حیات بعد موت کے

جواز میں جو دلیل دی ہے اس کی اساس تاریخ کے کسی وقوع پر نہیں بلکہ ہر انسان کے

ذاتی تجربے پر ہے۔' بعینہ یہی دلیل سائٹس کی جدید تحقیق و تدقیق نے پیش کی ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ جس طرح پہلی دفعہ انسانی وجود کے واحد سے اکائیاں یکجا ہو گئیں

اور انسان پیدا ہوا اس طرح اس کی موت کے بعد ایک بار پھر وہی واحد سے یکجا

ہو کر اس کی دوبارہ تخلیق کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔' اقبال صاف طور سے کہتے ہیں کہ

حیات بد معات آواگون نہیں ہے۔ قرآن سائنس کے اس نظریہ کی حمایت کرتا ہے کہ تمام زندگی ایک احترامی حرکت ہے جس میں قدم پیچھے ہٹانے کا کوئی امکان ہی نہیں۔ علم اخلاقیات میں مختلف مدارس فکر ہیں۔ مثلاً نظریہ مسرت (Hedonism)، نظریہ وجدانیت (Intuitionism)، کانٹ کا نظریہ (Formalism of Kant)، ارتقائی نظریہ مسرت (Evolutionary Hedonism)، تکمیل ذات کا نظریہ (Perfectionism or Self-Realisation) وغیرہ وغیرہ۔

اب سوال یہ ہے کہ اقبال کا نظریہ اخلاق ان سب نظریات سے کس حد تک مماثل ہے۔ کیا اقبال ان نظریات میں کسی ایک کی تائید کرتے ہیں یا سرے سے سب کی مخالفت اور اپنا ایک جدا گانہ نظریہ پیش کرتے ہیں۔ یہ سوال بہت اہم ہے اور ہمارے غور و خوض کا مستحق ہے۔

ان قابل توجہ امور کے باوجود »اقبال کا نظریہ اخلاق« اقبالیات میں اہم اضافہ ہے۔ فاضل مصنف نے ایک جرأت مندانہ قدم اٹھایا ہے اور بڑی حد تک کامیابی حاصل کی ہے اور اس لحاظ سے وہ قابل مبارکباد ہیں۔ امید ہے کہ اس کتاب کا پُر جوش خیر مقدم ہوگا۔ ضخامت ۲۱۴ صفحات، سائز ۸"×۴" ہے اور ادارۃ ثقافت اسلامیہ کلب رول لاہور سے مل سکتی ہے۔

تصحیح

غلط	پہلے مضمون میں	صفحہ
زرتشتی کے بجائے	۱۷	۱۹
تلا کے بجائے	۲۲	۵۶
جمہوری اقوام کے بجائے	۱۳	۵۸
ایسے کے بجائے	۲۱	۷۷
غلی گڑھ کے بجائے		۷۹
آخری سطر	۹	۸۲
العربی کے بجائے	۳	۸۵
لتوضیح کے بجائے	۵	۹۱
مختلف	۲۶	۹۶
ہامش	۱۸	۱۰۸
غایت	۲۶	۱۱۰
اصطلاح	۱۰	۱۱۲
اجتناد	۱۳	۱۱۴
اخلاق	۲۲	۱۱۹
ہونی	۹	۱۲۰
کئی	۲۴	۱۲۰
یہ ملتی	۱	۱۲۴
اقبال کا		

Page 1

1. The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions.

2. It is essential to ensure that all data is entered correctly and that the system is updated regularly.

3. The second part of the document outlines the procedures for handling customer inquiries and complaints.

4. It is important to respond to customers promptly and to provide them with the information they need.

5. The third part of the document describes the various services offered by the company and the benefits of each.

6. It is important to understand the needs of our customers and to provide them with the best possible service.

7. The fourth part of the document discusses the financial aspects of the business and the importance of budgeting.

8. It is essential to keep track of all expenses and to ensure that the company is operating within its budget.

9. The fifth part of the document outlines the marketing strategies that will be used to promote the company's services.

10. It is important to reach our target audience and to build a strong brand identity.

11. The sixth part of the document discusses the human resources aspect of the business and the importance of hiring the right people.

12. It is essential to have a team of dedicated and skilled employees who are committed to the company's success.

13. The seventh part of the document describes the various risks that the company faces and the steps that will be taken to mitigate them.

14. It is important to be aware of potential risks and to have a plan in place to deal with them.

15. The eighth part of the document outlines the overall goals and objectives of the company and the steps that will be taken to achieve them.

16. It is essential to have a clear vision of the future and to work towards it with determination and hard work.

17. The ninth part of the document discusses the importance of maintaining good relationships with all stakeholders.

18. It is important to communicate effectively and to listen to the needs and concerns of all parties involved.

19. The tenth part of the document describes the various ways in which the company will measure its success and the progress it is making.

20. It is essential to have a system in place to track performance and to make adjustments as needed.

21. The eleventh part of the document outlines the various challenges that the company may face and the steps that will be taken to overcome them.

22. It is important to be prepared for the unexpected and to have a plan in place to deal with any difficulties that arise.

23. The twelfth part of the document discusses the importance of staying up-to-date with the latest trends and technologies in the industry.

24. It is essential to be innovative and to embrace change in order to remain competitive in the market.

25. The thirteenth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the safety and security of its data and assets.

26. It is important to have a robust security system in place to protect against any potential threats.

27. The fourteenth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the privacy of its customers' information.

28. It is essential to have a clear policy in place regarding the collection, use, and storage of personal data.

29. The fifteenth part of the document discusses the importance of maintaining a positive corporate culture and the steps that will be taken to achieve this.

30. It is essential to have a strong sense of purpose and to encourage all employees to contribute to the company's success.

31. The sixteenth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the sustainability of its operations.

32. It is important to be mindful of the environment and to take steps to reduce the company's carbon footprint.

33. The seventeenth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the ethical treatment of all its stakeholders.

34. It is essential to have a strong ethical framework in place to guide all business decisions and actions.

35. The eighteenth part of the document discusses the importance of maintaining accurate financial records and the steps that will be taken to ensure this.

36. It is essential to have a reliable accounting system in place to track all financial transactions.

37. The nineteenth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the quality of its products and services.

38. It is important to have a strong quality control system in place to ensure that all products and services meet the highest standards.

39. The twentieth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the safety of its employees and the steps that will be taken to prevent accidents.

40. It is essential to have a comprehensive safety program in place to protect all employees from any potential hazards.

41. The twenty-first part of the document discusses the importance of maintaining accurate inventory records and the steps that will be taken to ensure this.

42. It is essential to have a reliable inventory management system in place to track all stock levels.

43. The twenty-second part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the security of its physical assets.

44. It is important to have a robust security system in place to protect against any potential threats to the company's property.

45. The twenty-third part of the document describes the various ways in which the company will ensure the privacy of its physical assets.

46. It is essential to have a clear policy in place regarding the collection, use, and storage of physical data.

47. The twenty-fourth part of the document discusses the importance of maintaining accurate legal records and the steps that will be taken to ensure this.

48. It is essential to have a reliable legal system in place to track all legal transactions.

49. The twenty-fifth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the quality of its legal services.

50. It is important to have a strong quality control system in place to ensure that all legal services meet the highest standards.

51. The twenty-sixth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the safety of its legal records.

52. It is essential to have a comprehensive safety program in place to protect all legal records from any potential hazards.

53. The twenty-seventh part of the document discusses the importance of maintaining accurate tax records and the steps that will be taken to ensure this.

54. It is essential to have a reliable tax system in place to track all tax transactions.

55. The twenty-eighth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the security of its tax records.

56. It is important to have a robust security system in place to protect against any potential threats to the company's tax data.

57. The twenty-ninth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the privacy of its tax records.

58. It is essential to have a clear policy in place regarding the collection, use, and storage of tax data.

59. The thirtieth part of the document discusses the importance of maintaining accurate insurance records and the steps that will be taken to ensure this.

60. It is essential to have a reliable insurance system in place to track all insurance transactions.

61. The thirty-first part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the quality of its insurance services.

62. It is important to have a strong quality control system in place to ensure that all insurance services meet the highest standards.

63. The thirty-second part of the document describes the various ways in which the company will ensure the safety of its insurance records.

64. It is essential to have a comprehensive safety program in place to protect all insurance records from any potential hazards.

65. The thirty-third part of the document discusses the importance of maintaining accurate credit records and the steps that will be taken to ensure this.

66. It is essential to have a reliable credit system in place to track all credit transactions.

67. The thirty-fourth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the security of its credit records.

68. It is important to have a robust security system in place to protect against any potential threats to the company's credit data.

69. The thirty-fifth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the privacy of its credit records.

70. It is essential to have a clear policy in place regarding the collection, use, and storage of credit data.

71. The thirty-sixth part of the document discusses the importance of maintaining accurate bank records and the steps that will be taken to ensure this.

72. It is essential to have a reliable bank system in place to track all bank transactions.

73. The thirty-seventh part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the quality of its bank services.

74. It is important to have a strong quality control system in place to ensure that all bank services meet the highest standards.

75. The thirty-eighth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the safety of its bank records.

76. It is essential to have a comprehensive safety program in place to protect all bank records from any potential hazards.

77. The thirty-ninth part of the document discusses the importance of maintaining accurate investment records and the steps that will be taken to ensure this.

78. It is essential to have a reliable investment system in place to track all investment transactions.

79. The fortieth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the security of its investment records.

80. It is important to have a robust security system in place to protect against any potential threats to the company's investment data.

81. The forty-first part of the document describes the various ways in which the company will ensure the privacy of its investment records.

82. It is essential to have a clear policy in place regarding the collection, use, and storage of investment data.

83. The forty-second part of the document discusses the importance of maintaining accurate pension records and the steps that will be taken to ensure this.

84. It is essential to have a reliable pension system in place to track all pension transactions.

85. The forty-third part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the quality of its pension services.

86. It is important to have a strong quality control system in place to ensure that all pension services meet the highest standards.

87. The forty-fourth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the safety of its pension records.

88. It is essential to have a comprehensive safety program in place to protect all pension records from any potential hazards.

89. The forty-fifth part of the document discusses the importance of maintaining accurate estate records and the steps that will be taken to ensure this.

90. It is essential to have a reliable estate system in place to track all estate transactions.

91. The forty-sixth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the security of its estate records.

92. It is important to have a robust security system in place to protect against any potential threats to the company's estate data.

93. The forty-seventh part of the document describes the various ways in which the company will ensure the privacy of its estate records.

94. It is essential to have a clear policy in place regarding the collection, use, and storage of estate data.

95. The forty-eighth part of the document discusses the importance of maintaining accurate probate records and the steps that will be taken to ensure this.

96. It is essential to have a reliable probate system in place to track all probate transactions.

97. The forty-ninth part of the document outlines the various ways in which the company will ensure the quality of its probate services.

98. It is important to have a strong quality control system in place to ensure that all probate services meet the highest standards.

99. The fiftieth part of the document describes the various ways in which the company will ensure the safety of its probate records.

100. It is essential to have a comprehensive safety program in place to protect all probate records from any potential hazards.

Muslim University Publications

BROWNING'S POETICS	by O. P. Govil M.A., Ph.D.	Rs. 3
PESSIMISM IN SWINBURNE'S EARLY POETRY	by G. Singh M.A., Ph.D.	Rs. 3-00
EARLY VICTORIAN POETRY OF SOCIAL FERMENT	by A. Bose D. Phil (Oxon)	Rs. 5-00
DONNE'S IMAGERY	by Masoodul Hasan M.A. (Alig.)	Rs. 4-00
SMALL-SCALE AND COTTAGE INDUSTRIES AS A MEANS OF PROVIDING BETTER OPPORTUNITIES FOR LABOUR IN INDIA	by Q. H. Farooque	Rs. 5-00
MONETARY NEGOTIATIONS IN THE WORLD ECONOMIC CONFERENCE 1933	by Abdul Haseeb	Rs. 6-00
THE LIFE AND TIMES OF SHAIKH FARIDUDDIN GANJ-I-SHAKAR	by K. A. Nizami	Rs. 12-00
WAQIAT-I-ALAMGIRI OF AQIL KHAN RAZI PERSIAN TEXT WITH ENGLISH TRANSLATION	by Maulvi Zafar Hasan	Rs. 6-00
THE SECRET HISTORY OF THE MONGOL DYNASTY	by Kei Kwei Sun, M.A., Ph.D. (Alig.)	Rs. 13-00
WITHEB NORTH AFRICA	by Nicolai A. Ziadeh	Rs. 5- or 7s.-
POST-REVOLUTION PERSIAN VERSE	by Dr. Muntbur Rehman	Rs. 5 or 7s.
PARTIES AND POLITICS AT THE MUGHAL COURT	by Dr. Satish Chandra	Rs. 20-00
KHA'R-UL-MAJALIS OF HAMID QALANDER (PERSIAN TEXT WITH ENGLISH INTRODUCTION)	by K. A. Nizami	Rs. 20-00
MEDIEVAL INDIA QUARTERLY		

Volumes available

Vol. I	No. 1	Rs. 5-00
Vol. I	No. 2	Rs. 5-00
Vol. II	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 3 & 4	Rs. 10-00

شرف الحسن بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دقت پرووائس جاسٹر علی گڑھ سے شائع کیا ۔



[illegible]

جلد ۲

نمبر ۳

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶۱

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپے (علاوہ محصول ڈاک)

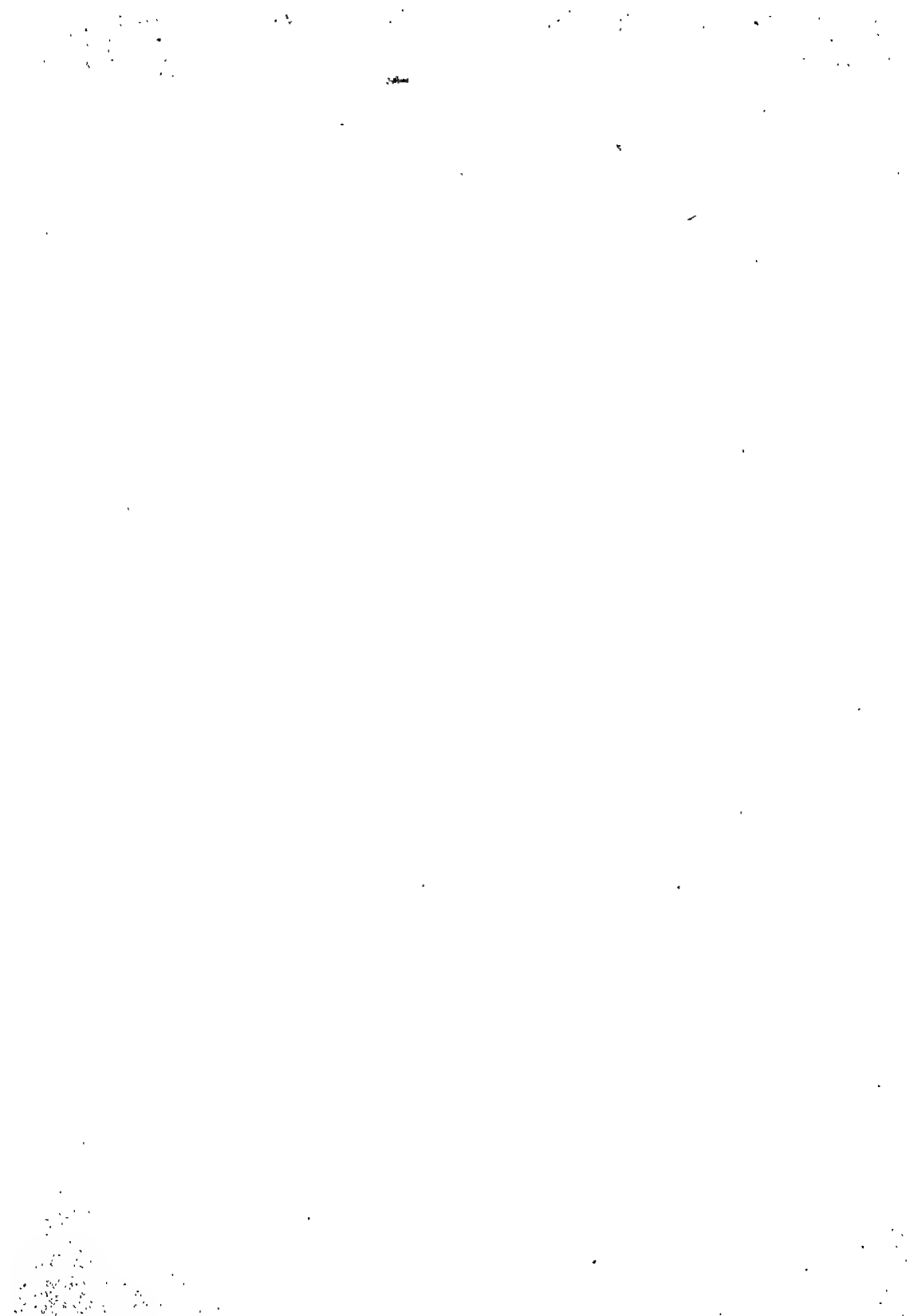
قیمت فی پرچہ دو روپے (علاوہ محصول ڈاک)

فکرو نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت

ڈاکٹر فذیر احمد، صدر شعبہ فارسی و سکریٹری ادارہ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
کے ہتے پر کی جائے

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحات
۱	آداب المتعلمین اور طلوسی	مولانا امتیاز علی عرشی	۱
۲	اردو شاعری میں ایہام گوئی	ڈاکٹر محمد حسن	۱۳
۳	تیغ تیز	قاضی عبدالودود	۴۰
۴	چهار مقالہ کا سال تصنیف	جناب شبیر احمد خاں غوری	۵۵
۵	ارسطو کے سیاسی نظریات	ڈاکٹر معین الظفر	۷۲
۶	انسانیت کا عروج و زوال	ڈاکٹر یوسف حسین خاں	۱۰۹
۷	مکاتیب سرسید	اکبر علی خاں	۱۴۵
۸	دیوان حافظ	جناب خلیق احمد نظامی	۱۴۷



آداب المتعلمین اور طوسی

از

جناب مولانا امتیاز علی عرشی، رام پور

ڈاکٹر یحییٰ الخشاب نے مجلہ «معد المخطوطات العربیہ» جلد ۳ شماره ۲ بابت ماہ نومبر سنہ ۱۹۵۷ع میں «آداب المتعلمین» کا متن شائع کیا ہے، جو ۱۲ فصول میں منقسم اور اتنے ہی صفحات پر مشتمل ہے۔

یہ رسالہ تین بار ایران میں چھپ چکا ہے، پہلے سنہ ۱۲۸۶ھ میں، دوبارہ سنہ ۱۳۱۰ھ میں اور تیسرے بار ۱۳۱۵ھ میں، اور ہر بار مختلف چھوٹے چھوٹے رسالوں کے ساتھ اس کی اشاعت کی گئی تھی۔

ڈاکٹر خشاب نے اسے خواجہ نصیرالدین ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسی متوفی سنہ ۶۷۲ھ (۱۲۷۴ع) اور مشہور بہ محقق طوسی کی تالیف قرار دیا ہے۔

اس انتساب کی متعدد دلیلیں قرار دی جاسکتی ہیں :
پہلی یہ کہ خشاب کے پاس جو مخطوطہ ہے اُس کے آخر میں کاتب نے محقق طوسی کو رسالے کا مولف ظاہر کیا ہے۔

دوسری یہ کہ مذکورہ بالا ایرانی ایڈیشنوں میں سے آخری دو میں ہی اسے طوسی کا رسالہ قرار دیا گیا ہے۔

تیسری یہ کہ صاحب «کشف الحجب» (ص ۳۲) اور مؤلف «روضات الجنات» (ص ۶۰۶) نے بھی اسے طوسی کی تالیف قرار دیا ہے۔

چوتھی یہ کہ ڈاکٹر بروکلیمان نے اپنی تاریخ «آداب عربیہ» (تتمہ : ۱/۹۲۸) میں متعدد کتابخانوں کی فہرستوں کی شہادت پر اسے طوسی کی تصانیف میں شمار کیا ہے۔

حاجی خلیفہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے^۱۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے سامنے اُس کا کوئی نسخہ نہ تھا اس لئے اس نے اس کے ابتدائی الفاظ نہیں لکھے مگر

اُس نے جس کتاب میں اس رسالے کا ذکر پڑھا تھا، وہ کوئی پرانی تصنیف ہوگی اس لئے اس نے اس کا مولف «بعض المتقدمین» کو قرار دیا ہے۔

رضا لائبریری رامپور میں اس کا جو نسخہ محفوظ ہے، اس کے خانے میں بھی اسے «افضل العلماء خواجه نصیر الدین طوسی» کا مولفہ لکھا ہے۔

لیکن ان سب باتوں کے باوجود میرا گمان ہے کہ یہ رسالہ محقق طوسی کی تالیف نہیں ہو سکتا اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں :

پہلی وجہ یہ ہے کہ طوسی کی بہت سی کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں اور آج تک غریبی مدارس کے نصاب میں داخل ہیں اس لئے صاحبان نظر بآسانی اس بات کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اس کا انداز تحریر طوسی جیسا نہیں ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات ڈاکٹر خشاب کو بھی کھٹکی ہے اس لئے انہوں نے اس کی تاویل و توجیہ کی خاطر فرمایا ہے کہ : لعلها كانت فارسة و «عر» بت، (شاید یہ رسالہ فارسی میں تھا، کسی نے عربی میں ترجمہ کر دیا ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے آخر میں لکھا ہے کہ طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ تھوڑا بہت فن طب بھی سیکھے اور طب سے متعلق جو حدیثیں مروی ہیں ان سے برکت حاصل کرے۔ یہ حدیثیں «الشیخ الامام ابو العباس المستغفری» نے اپنی کتاب موسوم بہ «طب النبی» میں جمع کردی ہیں۔

المستغفری کے متعلق «شذرات الذهب» (۲۴۹/۳) میں لکھا ہے کہ یہ اپنے عہد میں ماوراءالنہر کے یکساں محدث شمار کئے جاتے تھے اور فقہ اور صاحب تصنیف حافظ حدیث تھے انہوں نے سنہ ۴۳۲ھ (۱۰۴۰ع) میں انتقال کیا ہے۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ محقق طوسی شیعی امامی تھی اور «کشف الحجب» سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعہ مصنفین نے بھی «طب الانمہ» اور «طب النبی» کے نام سے اسلامی طب پر کتابیں لکھی تھیں۔ نیز یہ بھی مسلم ہے کہ محقق طوسی کے عہد تک، بلکہ خود ان کے اپنے پاس بھی کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ موجود تھا۔ اس صورت میں یہ مانتے کو جی نہیں چاہتا کہ وہ مذہبی یا نیم مذہبی معاملات میں کسی غیر شیعی مصنف کی کتاب دیکھنے کی سفارش کریں گے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ «آداب التعلیمین» میں دو جگہ «محمد بن الحسن» کا نام آیا ہے۔ پہلے «فصل فی التوکل» میں اور پھر «فصل فی التحصیل» میں۔ ڈاکٹر خطاب نے اس

موقع پر حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس سے مراد حضرت امام مہدی ہیں جو دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں۔

اند دو میں سے پہلی جگہ مولف نے لکھا ہے کہ محمد بن الحسن راتوں کو جاگتے رہتے تھے، اور جب کوئی علمی مشکل حل کر لیتے، تو فرماتے تھے کہ بادشاہوں کے فرزندوں کو یہ مزا کھان آسکتا ہے۔ دوسری جگہ نقل کیا ہے کہ محمد بن الحسن رات کو سوتے نہ تھے، اور اپنے پاس کئی ایک کتابیں رکھ کر لیتے تھے، تاکہ ایک موضوع کی کتاب سے اکتا جائیں تو دوسرے موضوع کی کتاب پڑھنے لگیں۔ نیز اپنے پاس پانی رکھ لیا کرتے تھے، اور اس سے نیند کو بھگاتے اور کہتے تھے کہ نیند بھی ایک قسم کی حرارت اور سوزش ہے۔ اسے پانی سے دباننا چاہیے۔

جو اصحاب اس سے آگاہ ہیں کہ اہل تشیع اپنے ائمہ کے بارے میں کیا عقیدہ رکھتے ہیں، وہ کبھی باور نہیں کر سکتے کہ کوئی صاحب عام شیعہ مصنف یہ بات کسی امام کے سلسلے میں لکھ سکتا ہے۔ مشکل مسائل حل کرنے کے لئے رات رات بھر جاگنا اور جب نیند زیادہ ستائے، تو چہرے اور آنکھوں پر پانی کے چھینٹے دینا امام مہدی من اللہ کا کام نہیں ہو سکتا۔

ایرانی ایڈیشنوں میں سے آخری دو میں محمد بن الحسن الطوسی لکھ کر شاید اس الجھن کو دور کرنے کی سعی کی گئی ہے، جس کا یہ مطلب قرار پاتا ہے کہ بیان شیخ الطائفہ محمد بن الحسن الطوسی متوفی ۴۵۹ھ (۱۰۶۶ع) مراد ہیں۔ لیکن یہ بات رد ہو جاتی ہے جب ہم ابن البزاز الکوردی متوفی ۸۲۷ھ (۱۴۲۴ع) کی کتاب «مناقب الامام الاعظم» (ص ۱۶۳ طبع حیدرآباد ۱۳۲۱ھ) میں دیکھتے ہیں کہ یہ باتیں امام اعظم کے شاگرد رشید امام محمد بن الحسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ (۷۹۵ع) کے تذکرے میں نقل کی گئی ہیں۔ چوتھی وجہ جو سب سے اہم اور اس بحث میں حجت قاطع کی حیثیت رکھتی ہے یہ ہے کہ طریق تعلیم و تعلم پر ایک اور عربی رسالہ «تعلیم المتعلم طریق التعلیم» کے نام سے مشہور ہے۔ ہمارے پاس اس کا جو مطبوعہ نسخہ موجود ہے، وہ برہان الدین ابراہیم بن اسمعیل رومی کی شرح کے ساتھ سنہ ۱۲۸۹ھ میں استنبول میں چھپا تھا۔

«آداب المتعلمین» کا اس کتاب سے مقابلہ کیا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ «آداب» اس کتاب کا خلاصہ ہے، جس میں اشعار، احادیث اور دیگر اقوال اور عبارتیں کم بھی کی گئی ہیں، ورنہ جگہ جگہ الفاظ، فقرے اور جملے بڑھائے بھی گئے ہیں۔ ایک بات کا التزام کیا گیا ہے

اور وہ یہ کہ «تعلیم المتعلم» کے کل عربی شعر اور اشخاص کے جس قدر نام آئے تھے وہ سب ہجر ایک محمد بن الحسن کے محذوف کردیے گئے ہیں۔
ان دونوں کے باہمی تعلق کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے آپ سب سے پہلے دونوں کی فہرست مضامین ملاحظہ فرمائیے^۱ :

تعلیم المتعلم	آداب المتعلمین
۱- فصل فی مایہ العلم و الفقه و فضله	۱- فصل فی مایہ العلم و فضله
۲- فی النیۃ فی حال التعلم	۲- فی النیۃ
۳- فی اختیار العلم و الاستاذ و الشریک و الثبات	۳- فی اختیار العلم و الاستاذ و الشریک و الثبات
۴- فی تعظیم العلم و اہله	۴- فی الجد و المواظبۃ و الہمة
۵- فی الجد و المواظبۃ و الہمة	۵- فی بدایۃ السبق و قدرہ و ترتیبہ
۶- فی بدایۃ السبق و قدرہ و ترتیبہ	۶- فی التوکل
۷- فی التوکل	۷- فی وقت التحصیل
۸- فی وقت التحصیل	۸- فی الشفقة و النصیحة
۹- فی الشفقة و النصیحة	۹- فی الاستفادۃ
۱۰- فی الاستفادۃ	۱۰- فی الورع فی التعلم
۱۱- فی مایورث الحفظ و النسیان	۱۱- فی مایورث الحفظ و النسیان
۱۲- فی ما یجلب الرزق و ما یمنع و ما یرید	۱۲- فی ما یجلب الرزق و ما یمنع و ما یرید
فی العمر و ما ینقص	فی العمر و ما ینقص

ان دونوں فہرستوں میں صرف اتنا بل ہے کہ «تعلیم المتعلم» کی چوتھی فصل «فی تعظیم العلم و اہله» «آداب المتعلمین» میں نہیں ہے، اور «آداب» کی دسویں فصل «فی الورع فی التعلیم» «تعلیم المتعلم» میں نظر نہیں آتی۔ باقی رہے ان دونوں فصلوں کے مطالب و مضامین، تو وہ دوسری فصلوں کے ضمن میں دونوں کے اندر موجود ہیں۔
اس کے بعد دونوں کے دیباچے دیکھئے^۲ :

۱۔ کتب الخزن میں تعلیم المتعلم کی ۱۲ فصلیں لکھی ہیں اور ان کی گنتی یوں پوری کی ہے کہ گیارہویں فصل کو بحث ورع میں، ۱۲ وین فیما یورث الحفظ اور ۱۳ وین فی ما یجلب الرزق میں شمار کیا ہے۔
۲۔ تعلیم المتعلم کی یہ عبارت اور اگلے عبارتیں ہیں شرح تعلیم المتعلم از ابراہیم رومی مطبوعہ استنبول ۱۲۸۹ھ سے نقل کی گئی ہیں۔

تعلیم المتعلم

و بعد فلما رايت كثيرا من طلاب العلم في زماننا يجدون الى العلم لا يصلون، و من منافعه و ثمراته و هي العمل به و النشر يحرمون، لما انهم أخطأوا طرائقه و تركوا شرائطه - و كل من أخطأ الطريق ضلّ، ولا يقال المقصود قلّ او جلّ - أردت و أحببت أن أبين لهم طريق التعلم على ما رأيت في الكتب و سمعت من اساتيدى اولى العلم و الحكم -

آداب المتعلمين

و بعد فكثير من اطلاب العلم لا يتيسر لهم التحصيل، و ان اجتهدوا، ولا ينتفعون من ثمراته و ان اشتغلوا، لانهم أخطأوا طريقه، و تركوا شرائطه، و كل من أخطأ الطريق ضلّ و اضلّ، فلا يقال المقصود - فاردت أن أبين طريق التعلم على سبيل الاختصار على ما رايت في الكتب و سمعت من اساتيدى اولى العلم -

اس کے بعد دوسری فصل کی ابتدائی عبارتیں ملاحظہ کیجئے :

تعلیم المتعلم

فصل في النية - ثم لا بد له من النية في زمان تعلم العلم، اذ النية هي الاصل خاصة في جميع الاحوال لقوله عليه السلام : انما الاعمال بالنيات - حديث صحيح - روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كم من عمل يتصور بصورة اعمال الدنيا و يصير بحسن النية من اعمال الآخرة - و كم من عمل يتصور بصورة اعمال الآخرة، ثم يصير من اعمال الدنيا بسوء النية -

آداب المتعلمين

فصل في النية - لا بد لطالب العلم من النية في تعلم العلم، اذ النية هي الاصل خاصة في جميع الاحوال لقوله عليه السلام : انما الاعمال بالنيات -

و ينبغي ان ينوى المتعلم بطلب العلم رضا الله تعالى و الدار الآخرة و إزالة الجهل عن نفسه و عن سائر الجهال و إحياء الدين و إبقاء الاسلام - فينبغى أن ينوى المتعلم بطلب العلم رضا الله و إزالة الجهل عن نفسه و عن سائر الجهال و إحياء الدين و إبقاء الاسلام - (ص ۱۷)

«آداب» کی چوتھی فصل کی یہ عبارت «تعلیم» کے ساتھ پڑھیے :

آداب المتعلمین

و لا بد لطالب العلم من الهمّة العالية
فی العلم، فان المرء یطیر بهمته کالطیر یطیر
بجناحیه - فلا بد ان یکون همته علی حفظ
جميع الكتب لیحصل البعض -

تعلیم المتعلم

و لا بد لطالب العلم من الهمّة العالية
فی العلم فان المرء یطیر بهمته کالطیر یطیر
بجناحیه - فمن کانت همته، حفظ جميع
كتب محمد بن الحسن و اقترن بذلك المجد و
المواظبة - فالظاهر انه یحفظ اکثرها او نصفها -
(ص ۴۲)

پانچویں 'فصل کا آغاز 'تعلیم المتعلم' اور 'آداب' میں یوں ہوا ہے :

ینبغی ان یکون بداية السبق يوم
الاربعاء کمال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اما من شق بدئى فى يوم الاربعاء الا وقدمتم

كان استاذنا شيخ الاسلام برهان الدين
یتوقف بداية السبق على يوم الاربعاء - و كان
یروی فی ذلك حديثا، و یقول قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : مامن شق بدئى يوم الاربعاء
الا و قدتم - و هكذا كان یفعل ابوحنيفة
و كان یروی هذا الحديث عن استاذہ شيخ
الاسلام الاجل قوام الدين احمد بن عبدالرشيد -
وسمعت من ائق ان الشيخ ابا يوسف
الهمداني كان يتوقف كل عمل من اعمال الخير
على يوم الاربعاء - و هذا لان يوم الاربعاء يوم
خلق فيه النور - وهو يوم نحس في حق الكفار،
فيكون مباركا للمؤمنين - (ص ۵۰)

وقيل كل عمل من اعمال الخير لا بد ان
يقع فى يوم الاربعاء - و هذا لان يوم الاربعاء
يوم خلق فيه النور - وهو يوم نحس فى حق
الكفار - فيكون مباركا للمؤمنين -

اس سے اگلی عبارت دونوں میں یوں ہے :

و اما قدر السبق فينبغى أن قدر السبق
للمبتدئ قدر ما يمكن ضبطه بالاعادة -

و اما قدر السبق فى الابتداء فكان ابى
يعكى عن الشيخ القاضى الامام عمر بن ابى بكر
الزرنجى انه قال، قال مشائخنا ينبغى أن يكون
قدر السبق للمبتدئ قدر ما يمكن ضبطه
بالاعادة مرتين -

«فصل فی الاستفادة» کے تحت حسب ذیل عبارتیں قابل غور ہیں :

و وصی فقیہ من زہاد الفقہاء طالب العلم و ینبغی لطالب العلم علیک ان یتحوز عن الغیبة
طیک ان یتحوز عن الغیبة و عن مجالسة و من مجالسة المکثار۔
المکثار۔ (ص ۷۰)

آخر میں دو اور عبارتیں نقل کرنے کو جی چاہتا ہے۔ یہ دونوں زیادہ
وضاحت کے ساتھ ثابت کردیتی ہیں کہ «آداب المتعلمین» زرنوجی کی «تعلیم المتعلم» کا
خلاصہ ہے۔

زرنوجی نے (ص ۴۵) میں لکھا ہے کہ ظہیر الدین مفتی الائمہ الحسن بن علی
المرغینانی نے ہمیں یہ شعر سنایا تھا :

الجاهلون کموتی قبل موتهم
والعالمون و ان ماتوا فاحیاء
یعنی جاہل اپنی موت سے پہلے ہی
مردوں جیسے ہوتے ہیں اور عالم مرنے
کے بعد بھی زندہ رہتے ہیں۔

«آداب المتعلمین» میں اس شعر کے ایک مصرع کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :
«قیل» المؤمنون العالمون و ان ماتوا فاحیاء یعنی کہا گیا ہے کہ عالم ایمان والے مر کے
بھی زندہ رہتے ہیں۔

ایک اور موقع پر زرنوجی نے لکھا ہے :

و عن التعظیم ان یجود کتابہ الكتاب،
و لا یقرط و یتروک الحاشیة التي یقرط فیها
غالباً الا عند الضرورة. و رأى أبوحنيفة
کاتباً یقرط فی الکتابۃ فقال: لا یقرط، لانک
ان عشت تنعم و ان ممت نشتم، (ص ۲۳)
اور یہ بھی (کتاب کی) تعظیم ہے کہ
اس کی کتابت عمدہ کرے اور باریک طور
گھچ بیچ نہ لکھے اور حاشیہ میں باریک لکھا
جانا ہے، چھوڑ دے، الا یہ کہ ضرورت ہو۔
امام ابوحنیفہ نے ایک کاتب کو دیکھا
کہ باریک اور گھچ بیچ لکھ رہا ہے
تو کہا: ایسا مت لکھ کیونکہ جیتا رہا تو
پشیمان ہوگا، اور مر گیا تو تجھے برا کہا
جائے گا۔

»آداب المتعلمین« میں امام ابوحنیفہ کا نام لیے بغیر اس مطلب کو یوں ادا کیا ہے :

و ینبغي ان یجود کتابہ الكتاب و لا یقرمط و یترب الحاشیة الا عند الضرورة ،
لانه ان عاش ندم و ان مات شتم -
مناسب ہے کہ کتاب کی لکھائی اچھی کرے اور باریک اور گہج بچ نہ لکھے اور حاشیہ چھوڑے الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو کیونکہ اگر جیسے گا تو پچھتاے گا اور مرے گا تو اُسے برا کہا جائے گا۔

ان عبارتوں کے تقابل سے یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ان دونوں رسالوں میں گہرا علاقہ ہے، اور یہ بھی بآسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ »تعلیم المتعلم« اصل ہے اور »آداب المتعلمین« اُس کا خلاصہ۔ یہ بات بھی نظر کے سامنے آ جاتی ہے کہ »آداب« میں جو باتیں بغیر حوالے کے مذکور ہیں، »تعلیم المتعلم« میں ان کے حوالے بھی دیے گئے ہیں۔ اس نتیجے کے تسلیم کر لینے کے بعد یہ دیکھنا ضروری قرار پاتا ہے کہ »تعلیم المتعلم« کا مولف کون ہے تاکہ یہ فیصلہ کیا جائے کہ اس کی کتاب کا خلاصہ محقق طلوسی کر بھی سکتا ہے یا نہیں۔

مورخوں نے اس رسالہ کے مولف کا نام برہان الدین یا برہان الاسلام زرنوجی بتایا ہے۔ زرنوج یا زرنوق ماوراء النہر (ترکستان) کا ایک شہر تھا جو ساتویں صدی ہجری تک شہرت و ناموری کا مالک رہ کر ناپید ہو گیا۔

زرنوجی کے حالات پردہ خفا میں مستور ہیں۔ لیکن اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مشہور حنفی فقیہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر الفرغانی متوفی سنہ ۵۹۳ھ (۱۱۹۷ع) کا شاگرد ہے^۱۔ یہ بزرگ فقہ حنفی کی مشہور کتاب »الہدایہ« کے مصنف ہونے کی حیثیت سے عالم گیر شہرت کے مالک ہیں۔

اس کے دوسرے استاد فخر الدین حسین بن منصور بن محمود اوزجندی معروف بہ قاضی خاں ہیں، جو فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتاویٰ قاضی خاں کے مولف ہیں اور سنہ ۵۹۲ھ (۱۱۹۶ع) میں فوت ہوئے ہیں^۲۔

۱۔ معجم البلدان حموی : ۴/۳۸۷، الجواهر النبیۃ ۲/۲۰۱۔

۲۔ الجواهر ۱/۲۱۲ و ۲۶۴ و اعلام الاخیار کنوی : ۲۰۱ الف، الفوائد البیہ : ۲۵، شرح تعلیم النظم : ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۳۵، ۴۶، ۶۱، ۶۸۔

رکن الدین محمد بن ابی بکر معروف بہ امامزادہ مولف «شرعہ الاسلام» متوفی سنہ ۵۷۳ھ (۱۱۷۷ع) اور قاضی عمر بن بکر الزرنجی متوفی سنہ ۵۸۴ھ (۱۱۸۸ع) کے سامنے بھی اس نے زانوے شاگردی تہ کیا ہے^۱۔

زرنوجی کے سال وفات کا پتا نہیں چلتا۔ لیکن اساتذہ کی تاریخ ہمارے وفات سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ ساتویں صدی کا فاضل ہے اور اس طرح محقق طوسی کا معاصر قرار پاتا ہے۔

زرنوجی کا یہ رسالہ کم از کم آٹھویں صدی ہجری سے علما کے مطالعے میں ہے۔ ابن ابی الوفا متوفی سنہ ۷۷۵ھ (۱۳۷۳ع) نے «تذکرۃ فقہای احناف» میں اس کا اپنے پاس ہونا بتایا ہے^۲۔ طاش کوپریزادہ متوفی سنہ ۹۶۲ھ (۱۵۵۴-۵۵ع) نے اسے فنی حیثیت سے مسائل مہمہ پر حاوی قرار دیا ہے^۳۔ محمود کفوی متوفی سنہ ۹۹۰ھ (۱۵۸۲ع) نے «اعلام الاخیار» میں اس کی نقاست کی تعریف کی ہے^۴۔

متعدد علما نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔ غالباً سب سے پہلے نوعی نے اس پر شرح لکھی تھی۔ مگر اس کی شرح اور وہ خود مجہول ہو گئے۔ اس کے بعد عبدالوہاب شعرانی متوفی سنہ ۹۷۳ھ (۱۵۶۵ع) نے اور پھر ابراہیم بن اسمعیل رومی نے سنہ ۹۹۶ھ (۱۵۸۸ع) میں مراد خان ثالث والی قسطنطنیہ کے لیے شرح لکھی۔ یہ آخری شرح چھپ چکی ہے اور میرے سامنے ہے۔ اسحق بن ابراہیم رومی نے «مرآۃ الطالبین» کے نام سے اور عثمان بازاری نے «تفہیم المتفہم» نام سے بھی شرحیں لکھیں^۵۔

قاضی زکریا انصاری متوفی سنہ ۹۲۵ھ (۱۵۱۹ع) نے اس کا خلاصہ کر کے اس کا نام «اللؤلؤ النظیم» رکھا۔ یہ خلاصہ سنہ ۱۳۱۹ھ (۱۹۰۱ع) میں مصر سے شائع ہو چکا ہے۔ حسن بن علی الفقیر نے اس کے مباحث نظم کر دیے توے تاکہ طلبا آسانی کے ساتھ یاد کر سکیں^۶۔

۱۔ الجواهر : ۲۶۲، ۲۶۳، الفوائد : ۶۶

۲۔ الجواهر : ۲۶۴

۳۔ فتاح السعاده : ۲۵۰/۱

۴۔ اعلام الاخیار : ۲۵۱ (الف)۔

۵۔ کشف الظنون : ۴۲۵، طبع استنبول سنہ ۱۳۶۰ھ (۱۹۴۱)۔

۶۔ تاریخ آداب عربیہ از بروکلمان تمہ : ۸۳۷، ۱

علماء یورپ میں اس کا تعارف کب ہوا، اس بارے میں صرف اتنا وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سب سے پہلے ریلندس (H. Ralands) کے اہتمام سے سنہ ۱۷۰۹ع میں جرمنی سے اس کی اشاعت ہوئی تھی۔ بعد ازاں ۱۸۳۸ع میں کیسپرو (Caspari) نے فلائشر (H. L. Fleischer) کے مقدمے کے ساتھ لائبرگ سے شائع کیا۔ اس ایڈیشن میں رسالے کا لاطینی ترجمہ اور ابراہیم رومی کی شرح بھی شامل تھی۔

مشرق میں اس رسالے کی طباعت سب سے پہلے مرشد آباد بنگالا میں سنہ ۱۲۶۵ھ (۱۸۴۹ع) میں ہوئی۔ بعد ازاں قازان میں ۱۹۰۱ع میں چھپا۔ ایک مختصر شرح کے ساتھ لیونس میں ۱۲۸۶ھ (۱۸۶۹ع) میں، استنبول میں ۱۲۹۲ھ (۱۸۷۵ع) میں، قازان میں ۱۳۱۶ھ (۱۸۹۸) میں اور مصر میں ۱۳۰۰ھ (۱۸۸۳ع) میں چھپا گیا۔ نئی تاریخوں کے بعد بھی مصر وغیرہ میں کئی بار چھپ چکا ہے۔

شیخ عبدالمجید بن نصح بن اسرائیل نے اس کا ترکی میں ترجمہ کیا اور اس کا نام «ارشاد الطائین» رکھا تھا۔ میں نے اردو میں آزاد ترجمہ کر کے محکمہ تعلیم ریاست رام پور کے مجلے میں بعنوان «زرنوجی کا نظام تعلیم و تعلم» تقسیم ہند سے پہلے شائع کیا تھا۔

غرض جب یہ بات طے ہوگئی کہ «تعلیم المتعلم» کا مؤلف سنی حنفی ہے تو اُس کے یہاں «محمد بن الحسن» نام آنے گا، تو اُس سے مراد امام محمد بن الحسن الشیبانی صاحب امام ابوحنیفہ ہوں گے۔ چنانچہ «فصل فی ماہیۃ العلم» میں زرنوجی نے لکھا ہے کہ کسی نے محمد بن الحسن سے پوچھا کہ آپ زہد پر کوئی کتاب کیوں نہیں لکھتے تو انہوں نے جواب میں کہا کہ میں نے «کتاب البیوع» لکھ جو دی ہے۔ اس جگہ مؤلف کی مراد بالیقین امام محمد شیبانی ہیں جیسا کہ شمس الانمہ سرخسی متوفی سنہ ۴۹۰ھ (۱۰۹۷ع) نے «کتاب المبسوط فی الفقہ» کی جلد ۱۲ صفحہ ۱۱۰ (طبع مصر سنہ ۱۲۳۱ھ) میں صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

زرنوجی نے ایک موقع پر (ص ۱۰) محمد بن الحسن کے نام سے چند شعر نقل کیے ہیں۔ شارح نے لکھا ہے کہ یہاں محمد بن الحسن بن عبد اللہ بن طاؤس بن هرمز نوشیروان مراد ہیں، جو عالم ربانی کہلاتے تھے۔ اس کے بعد صفحہ ۳۵ پر پھر ان کا حوالہ ملتا ہے۔ یہاں ان کی ایک گفتگو امام بخاری سے نقل کی گئی ہے۔

ابن البزازی الکوردی نے « مناقب الامام الاعظم » (ص ۱۴۷) میں امام محمد شیبانی کا یہی نسب لکھا ہے، جس سے یقین ہو جاتا ہے کہ یہاں بھی صاحب امام ابوحنیفہ ہی مراد ہیں۔

اب یہ بھی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ مؤلف نے المستغفری کی «طب النبی» کا حوالہ کیوں دیا اور کسی شیعہ مؤلف کی طب النبی یا طب الائمه سے کس بنا پر قطع نظر کی۔ ان سب وجوہ کی بنا پر مجھے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ محقق طوسی جیسا علامہ اپنے ایسے معاصر کے کسی رسالے کا خلاصہ کرتا جو اس سے ہمراتب شہرت و ناموری میں کم تھا، اور وہ بھی ایسے مضمون کے رسالے کا جو اس کے دماغ کے سامنے بچوں کے کھیل سے زائد حیثیت کا مالک نہیں، اور پھر اتنا ہی نہ کرنا کہ کم از کم علماء احناف کے حوالوں کی جگہ اپنے ائمہ اور علما کے حوالے مہیا کر دیتا۔ اس رائے کو تقویت حاصل ہوتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ طوسی کے ایک قدیم تذکرہ نگار نے اس کی تصانیف کی لمبی جوڑی فہرست میں اس رسالے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تذکرہ نگار محمد بن شاکر الکلبی متوفی سنہ ۷۶۴ھ (۱۳۶۲ع) ہے اور اس کی کتاب کا نام «فوات الوفيات» ہے^۱۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ خلاصہ کس نے کیا؟ سردست اس کا جواب سوائے اس کے کچھ نہیں دیا جا سکتا کہ یہ کوئی متاخر سنّی عالم ہے۔ چنانچہ برلن کی فہرست میں بھی اس رسالے کا «طریق العلم» کے نام سے ذکر کرتے ہوئے آلورٹ نے اسے نامعلوم المؤلف ہی قرار دیا ہے^۲۔

ایک اور دلچسپ بات کا تذکرہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ «تعلیم المتعلم» اور «آداب المتعلمین» دونوں میں «الحکمة الفارسیہ» کہہ کر دو شعر نقل کیے گئے ہیں۔ اول الذکر میں اُن کا متن یہ ہے :

یارِ بد بدتر بود از مارِ بد	حق ذات پاک الله الصمد
یارِ بد آرد ترا سوی جحیم	یارِ نیکو گوی، تا یابی نعیم
«آداب المتعلمین» کے خشاب والے نسخے میں انہیں اس طرح لکھا ہے :	
یارِ بد بدتر بود از مارِ بد	تا توانی میگریز از یارِ بد
مارِ بد تنها ہم بر جانِ زند	یارِ بد بر جان و بر ایمانِ زند

»آداب« کے ایرانی مطبوعہ نسخوں میں بھی یہی آخری قراۃ ملتی ہے۔ لیکن رضا لائبریری کے نسخہ »آداب« میں یوں ہیں :

حق ذات پاک اللہ الصمد یار بد بدتر بود از مار بد
 مار بد جان را ستاند، ای سلیم یار بد یکسر کشد سوی جحیم
 یہ دونوں شعر مثنوی مولانا روم (طبع ایران سنہ ۱۳۷۶ھ مع کشف الایات) کے صفحہ ۴۸۸ سطر ۲۳ میں اس طرح منقول ہیں :

حق ذات پاک اللہ الصمد کہ بود بہ مار بد از یار بد
 مار بد جانی ستاند، ای سلیم یار بد آرد سوی نار جحیم
 ڈاکٹر نکلسن کے نسخہ مثنوی (ج ۵ ص ۱۶۹ طبع لندن) میں بھی ان ہجروں کی یہی صورت نظر آتی ہے، صرف »نار جحیم« کی جگہ »نار مقیم« لکھا ہوا ہے۔
 بہر حال یہ شعر مثنوی کے معلوم ہوتے ہیں۔ بدیع الزمان فروز انفر نے »رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا« (ص ۱۶۹ طبع ایران ۱۳۱۵ھ) میں لکھا ہے کہ احمد ددہ کی صحیح روایت کے مطابق مثنوی کا اختتام ۶۶۶ھ میں ہوا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مثنوی کی شہرت بہت جلد پھیل گئی تھی، اور مولانا کے معاصر اس درجہ اس سے متاثر تھے کہ ان کے اشعار کو حکمت فارس مانکر نقل کیا کرتے تھے۔ بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ »تعلیم المعلم« سب سے پرانی کتاب ہے جس میں مثنوی مولانا روم کا اقتباس دیا گیا ہے۔

»تعلیم المعلم« میں ان اشعار کی موجودگی سے یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ زرنوجی نے اپنا رسالہ سنہ مذکور کے بعد مرتب کیا تھا۔ اور چونکہ اس کے ایک استاد امام زادہ کا ۵۷۳ھ (۱۱۷۷ع) میں انتقال ہوا ہے اور یہ ۶۶۶ھ (۱۲۶۷ع) تک بقید حیات تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زرنوجی نے طویل عمر پائی تھی۔

اردو شاعری میں ایہام گوئی

از

ڈاکٹر محمد حسن، شعبہ اردو، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ایہام^۱ کا شمار محاسن کلام میں ہوتا ہے چنانچہ فن بدیع کی^۲ بیشتر کتابوں میں اس صنعت کا ذکر ملتا ہے۔ یہ عربی لفظ ہے جس کے معنی گمان اور غلطی میں پڑنے کے ہیں۔ فن بدیع کی کتابوں میں اس لفظ کے لغوی معنی بھی دئے ہوئے ہیں چنانچہ فارسی کی قدیم کتاب «حدائق السحرفی دقائق الشعر» مولفہ رشید وطواط (متوفی ۵۷۳ھ/ ۱۱۷۷ع) میں ایہام کے معنی «بہ گمان افگندن» بتائے گئے ہیں۔ اس کے بعد اس فن کی دوسری مشہور کتاب «المعجم فی معاییر اشعار العجم» مولفہ شمس قیس رازی (متوفی بعد ۶۳۰ھ/ ۱۲۲۲ع) ہے۔ اس میں بھی «حدائق السحر» کی پیروی میں علاوہ اصطلاحی معنی کے لفظی معنی بھی درج ہیں۔ فن بدیع کی دوسری مستند کتابوں مثلاً «مجمع الصنائع» مصنفہ نظام الدین احمد، «حدائق البلاغہ» مصنفہ شمس الدین فقیر اور «مختصر البدائع» مولفہ رجب علی امانی میں ایہام کے صرف اصطلاحی معنی بتائے گئے ہیں۔ فخری بن امیری نے (م بعد ۹۶۴ھ) «صنائع الحسن» میں ایہام کے لغوی معنی بھی بتائے ہیں اور اصطلاحی بھی۔ یعنی شعر کی بنیاد کسی ایک لفظ پر ہو اور اس لفظ کے دو معنی ہوں ایک قریب، دوسرا بعید اور شاعر کی مراد معنی بعید سے ہو^۳۔

عربی، فارسی، سنسکرت اور ہندی، چاروں زبانوں میں صنعت ایہام کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ عربی کی بحث فی الحال نظر انداز کی جاتی ہے۔ ہندی میں یہ سنسکرت سے آئی۔

۱۔ یہ تمام معلومات جو لفظ ایہام کے متعلق ہیں اسٹاذی پروفیسر سید مسعود حسن صاحب رضوی کے شکر سے کے ساتھ درج کی جا رہی ہیں جنہوں نے خاص طور پر میرے لئے انہیں فراہم کیا۔

۲۔ محمد بن عمر ارادویانی کی کتاب ترجمان البلاغہ جو اس وقت تک فن بدیع کی سب سے قدیم کتاب ہے اس میں اس صنعت کا ذکر نہیں ہے۔ اس کتاب کے تمام اصول وہی ہیں جو عربی کی ایک کتاب «عائن الکلام» مولفہ امام نصر بن حسن کے ہیں۔ اس سے یہ طے پاتا ہے کہ عائن الکلام میں ایہام کا ذکر نہیں ہے۔ ترجمان البلاغہ ۵۰۷ ہجری (۱۱۱۲ء) سے کافی پہلے لکھی جا چکی ہے۔

۳۔ آپ حیات میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ایہام گوئی کا رواج اردو میں ہندی دھروں کے اثر سے آیا۔ قاضی عبدالودود صاحب نے اپنے ایک خط میں اس کے غلطی کو ہندی کے بجائے فارسی کے اثر کا نتیجہ قرار دیا ہے اور یہی زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس صنعت کا اصطلاحی نام شلیش (श्लेष) ہے۔ کالی داس نے بھی اس صنعت کا استعمال جا بجا کیا ہے۔ لیکن کالی داس کے بعد والے عہد میں جہاں صناعی اور تصنع کا رواج بڑھا وہاں سنسکرت شاعری میں شلیش کا استعمال بھی عام ہوا۔ اس دور کے کئی شعرا نے اس طرح اس کا التزام رکھا کہ ایک بند کے دو یا دو سے زیادہ معنی ہو گئے اور بعد کو شارحین نے ان کی طرح طرح سے تفسیریں کیں۔ بریڈیل کہتے ہیں خصوصیت کے ساتھ بھیروی کی نظم »کرتا رجونیا« اور کویراج کی »راگھو پانڈیہ« اور سری ہرش کی »نیسدیہ« (Naisadhiya) میں اس صنعت کے استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بھیروی کے بارے میں وہ لکھتا ہے^۱ :

“He produces stanzas which give the same sounds and sense read forward and backwards or present the same line to be read in four different senses... ..one stanza gives a threefold sense and in all we have tortured language.”

اسی طرح کویراج کی نظم »راگھو پانڈیہ« کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ »اس نظم میں رام چندرجی اور مہابھارت کی کہانی کو ساتھ ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی گئی اور یہ صرف اس وجہ سے ممکن ہو سکا ہے کہ سنسکرت میں ہر لفظ کے بہت سے معنی ہوتے ہیں اور ان کو مختلف طریقوں پر ترکیب دیا جاسکتا ہے«^۲۔ اس طرح سری ہرش کی صناعی مشہور ہے۔

ہندی میں ریتی کال کے شاعروں سے پہلے بھی شلیش کی مثالیں ملتی ہیں۔ تلسی داس نے »رام چتر مانس« میں بھی بعض جگہ شلیش استعمال کیا ہے۔ لیکن رینی کال میں تو اس کا رواج عام ہو گیا۔ ہندی میں اس نے دوسری شعری صنعتوں سے الگ کوئی ممتاز حیثیت اختیار نہیں کی اور جہاں دوسری صنعتوں کا استعمال ہوا وہاں شلیش کو بھی برتا گیا۔ اردو میں تو ایہام ایک مستقل تحریک بن گیا۔ یہ تاریخی اہمیت اسے ہندی میں حاصل نہ ہو سکی۔ پھر بھی ہندی شاعری میں اس کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں مثلاً ایک مشہور دوہا ہے :

مالا پھرت جگ گویا نہ من کا پھیر
کرکا من کا چھوڑ کے من کا منکا پھیر

اس میں دوسرے مصرع میں من کا (منکا) کا لفظ ذومعنی ہے اور شاعر کی مراد معنی بعید سے ہے -

اتفاق سے ہندی شاعری میں صنعت گری کا جو زمانہ ریتی کال کے نام سے موسوم ہے مغلیہ دور حکومت کا آخر زمانہ ہے - ریتی کال کی مدت لگ بھگ دو صدی قرار دی جاتی ہے - اس کی ابتدا ۱۷ ویں صدی عیسوی کے وسط ہی سے مانی جاتی ہے اور شاہجہاں کے دور کی ساری شان و شوکت، نشاط اور آراستگی، رومان اور حسن کاری ریتی کال میں صنعت گری اور عشق و نشاط کے غلبے کی صورت میں ظاہر ہوئی ہے - ہمارے نقطہ نظر سے اس دور کی دو خصوصیات اہم ہیں: ایک یہ کہ اس دور کی شاعری نے بھگتی کال کی مذہبیت کے بجائے عشق و نشاط کو اپنا مذہب قرار دیا اور عشق و نشاط کے اس میلان اور مضمون آفرینی اور نازک خیالی کے اسلوب دونوں اعتبار سے وہ فارسی شاعری اور جاگیردارانہ فضا سے متاثر ہوئی ہے - جس طرح ولی نے اس بات کی کوشش کی کہ ریختہ میں فارسی اسلوب کو ڈھال لیا جائے اور مضمون آفرینی، لطافت اور مٹھاس کو اپنا لیا جائے، اسی طرح کی کوشش ریتی کال کے دور متوسط کے شعرا نے بھی اپنے طور پر کی، یہ اور بات ہے کہ انہوں نے فارسی تراکیب اور ایرانی کرداروں اور تلمیحوں کو اختیار نہیں کیا جس سے ان کی شاعری کا بنیادی آہنگ برج بہاشاہی کا رہا لیکن ان کی شاعری کے آہنگ پر فارسی اثر سے انکار ممکن نہیں - پنڈت رام چندر شکل لکھتے ہیں :

» الفاظ کے ساتھ ساتھ کچھ تھوڑے سے شاعروں نے عشق کی شاعری کی پوری صناعت کا ذخیرہ تک اٹھا کر رکھ لیا ہے اور کچھ ان کے جذبات بھی باندھ گئے ہیں - رس ندھی کی لکھی ہوئی رتن ہزارا میں یہ بات بد مذاقی کی حد تک پائی جاتی ہے - بہاری ایسے پختہ کار شاعر بھی اگرچہ فارسی جذبات کے اثر سے نہیں بچے ہیں مگر انہوں نے ان جذبات کو اپنے ملک کے سانچے میں ڈھال لیا ہے جس سے وہ کھٹکے کیا، اکثر ظاہر بھی نہیں ہوتے - ان کی دردِ ہجر کی کیفیات کی سوجھ اور نازک خیالی بہت کچھ فارسی کے اسلوب ہی کی ہے مگر بہاری کیفیت شکن بے ڈول روپ کہیں نہیں

لائے ہیں^۱۔

اس کا ایک دوسرا رخ یہ بھی تھا کہ جب ولی کے زیر اثر ریختہ (یا کھڑی بولی) میں فارسی اسلوب کو سمونے کی کوشش شروع ہوئی تو لازمی طور پر برج بہاشا کی ایسی کوششیں بھی مقبول ہوئیں جن میں فارسی لطافت، مضمون آفرینی اور نازک خیالی کا پرتو ملتا تھا اور جن میں مذہبیت کے بجائے عشق و عاشقی اور ہجر و وصال کے معاملات کی چاشنی تھی۔ عشق و عاشقی کے معاملات میں ایک طرف فارسی اثر نمایاں ہوا، تو دوسری طرف ماحول کی رنگینی اور سرمستی نے عشق و عاشقی کی لے تیز کر رکھی تھی اسلئے لازمی طور پر برج بہاشا میں عشقیہ شاعری کے نمونے ریختہ گو شعرا میں بھی مقبول ہوئے اور ان کی گونج ہماری^۲ شاعری میں بھی سنائی دینے لگی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ محمد شاہی دور کی بہت سی بیاضیں ایسی ہیں جن میں فارسی اور ریختہ اشعار کے ساتھ اچھی خاصی تعداد میں برج بہاشا کے دوہے بھی نقل کئے گئے ہیں۔ ان دوہوں میں خصوصیت سے بہاری اور گھناتند کے دوہے مقبول معلوم ہوتے ہیں۔ اس دور میں برج بہاشا کی شاعری میں یہ اسلوب سمونے کی کوشش نمایاں طور پر ہو رہی تھی۔ اس کا اندازہ غلام علی آزاد کی «سروآزاد» میں نقل کئے ہوئے ہندی شاعری کے نمونوں سے ہوتا ہے۔

— «ہاتھوں کے ساتھ ساتھ کچھ بڑے بے کبھیوں نے ہندو کی شاعری کی پوری اہلکار سامانی تک اٹھا کر۔ اہلی ہے اور ان کے آواز ہی باندھے گئے ہیں۔ رسانیہ-کرت 'رسان ہزارا' میں یہ بات اصرار سے ماننا سے پاسی جاتی ہے۔ بھاری اے پرستہ اکتھت کبھی بھی یحییٰ فارسی آوازوں کے پرभाव سے نہیں بچے ہیں۔ انہوں نے ان آوازوں کو اپنے دہشی سانچے میں ڈال دیا ہے جس سے وہ اکتھتے دیا سہسا لکھی ہیں۔ ان کی بھرہ تاپ کی انیویکیوں میں بھر کی سڑک اور ناسیویکی بہت کچھ فارسی کی شہلی کی ہے۔ پر بھاری رسانیہ کرنے والے آہستہ آہستہ کبھی نہیں لائے ہیں۔»

Hindi Sahitya ka Itihas 7th Edition, Nagiri Pracharui Sabha Kashi

۲— مثلاً دیو اور داس دونوں کے کلام میں مختلف فرقوں اور مختلف پیشوں کی عورتوں کا تفصیلی ذکر موجود ہے۔ دیو کا سال پیدائش رام چندر شکل نے ۱۷۳۰ء سمیت یعنی ۱۶۷۳ء قرار دیا ہے۔ انہوں نے دشت نامہ اور دیو ولانی، کو اورنگزیب کے بڑے لڑکے اعظم شاہ کو سنایا تھا۔ گویا ان کا زمانہ ول کے دور تک تھا۔ اس کے بارے میں رام چندر شکل لکھتے ہیں کہ غالباً انہوں نے ۱۸۰۱ء سمیت یعنی ۱۷۴۴ء کے بعد کوئی کتاب نہیں لکھی۔ ان کی پہلی تصنیف سمیت ۱۷۹۱ء یعنی ۱۷۳۴ء کی کہی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ بھی ولی کے زمانے کے بعد کے شاعر ہیں۔ ان دونوں کے مابین مختلف پیشوں، مختلف جلاظوں اور فرقوں کی عورتوں کا بیان ایک خصوصیت کی حیثیت رکھتا ہے۔ نائن، دھوین، کھارن، ناگن، سبھی قسم کی عورتیں آگئی ہیں (ملاحظہ ہو رام چندر شکل - ہندی ساجہ کا آہاس ص ۲۶۴ و ۱۷۹)۔ ولی اور ناتو دونوں کے کلام میں یہ خصوصیت ملتی ہے۔ یہ عرض اتفاقی بات نہیں ہے۔

اسی ریتی کال کی ایک دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں لفظی صناعت پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ یوں تو اس سے قبل بھی صنعتوں کا استعمال ہوتا تھا لیکن اس زمانے کو صناعتی^۱ کا دور کہا جاسکتا ہے۔ اس دور میں جہاں سنسکرت کے قدیم صنائع کا استعمال کیا گیا وہاں نازک خیالی اور مضمون آفرینی کے نئے نئے طریقے اور اسالیب بھی کام میں لائے گئے۔ ہندی شاعری میں جن صنائع کا استعمال کیا گیا ان میں شلیش بھی تھا۔ ریتی کال کے چند شعرا کے سامنے صنائع لفظی و معنوی اور الفاظ و تراکیب، صوت و آہنگ کا ایک واضح نظام تھا اور ان «النکار وادی» شاعروں نے اس دستور کی پابندی کی۔ اردو شاعری کے ابتدائی دور میں رس، دھونی اور سنسکرت سے اپنائے ہوئے نظام اقدار کا چلن تو نہیں ہوا لیکن نک سک، نانکا بھید اور شلیش کی صنعت گری کا اثر ممکن ہے ان دوہروں سے^۲ بھی آیا ہو جو اس دور میں فارسی کے پہلو بہ پہلو مقبول ہونے لگے تھے۔ ڈاکٹر رام اودھ دویدی نے بہاری کی شاعری کی خصوصیات کے سلسلہ میں نازک خیالی اور مضمون آفرینی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے^۳ :

» یہ دوہرے اردو شاعری کی یاد دلاتے ہیں جس میں مجرد اشعار مسلمہ ذریعہ اظہار ہیں۔ بہاری کی شاعری باعوارہ تراکیب اور درباری لب و لہجے کے لحاظ سے بھی اردو شاعری (غالباً ان کی مراد غزل سے ہے۔ م۔ ح) کی یاد تازہ کرتی ہے «

جہاں تک فارسی اثرات کا تعلق ہے اس دور میں صائب، شیخ علی حزیں اور بیدل مقبول تھے۔ حاتم نے اپنے کو فارسی میں صائب اور اردو میں ولی کا پیرو بتایا ہے۔ فائز، آرزو اور شیخ علی حزیں کے تعلقات میں شبہ نہیں۔ مرزا بیدل کا رنگ گو عام نہیں ہوا مگر بیدل نے لفظ کو جو ایک سی معنویت بخشی تھی اور اسے «گنجینہ معنی کا طلسم» بتایا تھا اس کی بھی خاص اہمیت تھی۔ صائب کی شہرت کی ایک بڑی وجہ بقول شبلی ان کا وہ طرز نگارش ہے جس میں صنعت مذہب الکلامی کا کمال موجود ہے اور مذہب الکلامی کا مقصد دلیل شاعرانہ کے

۱۔ دہلی کی طرز فکر کا کچھ اندازہ اس استدلال سے ہو سکتا ہے جو دہندی صاحب کا ہرمن اتھاس کے مصنفین نے ایک جگہ نقل کیا ہے (جلد ۶ مرتبہ ناگری پرچار نی سیما، کلپی مرتبہ ڈاکٹر نگیندر ص ۸۰)۔
۲۔ ان کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ تذکروں میں متعدد ایسے رشتہ گو شعرا کا ذکر ملتا ہے جو ہا کا اور سنسکرت جانتے تھے۔ اس کے علاوہ خود سودا نے دوسرے کہے ہیں اور ان کا ہندی کلام قاضی مہدا لودود صاحب نے ماصرین شائع کیا ہے۔ سودا نے اپنے مریوں میں بھی ہندی طرز پرتا ہے۔

۳۔ دہندی پرچار، دہلی پرچارک ہستکالیہ، پارس ص ۲۷

ساتھ کسی بات کا ثبوت مہیا کرنا ہوتا ہے۔ اس میں جہاں ندرت ادا، مشاہدے کی گہرائی ضروری ہے وہاں ایک لفظ کے مختلف مفہیم سے مدد لینے کی بھی کبھی کبھی ضرورت پڑتی ہے۔ بیدل کی نازک خیالی مشہور ہے۔ اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ فارسی میں اور متاخرین شعرا میں نازک خیالی اور مضمون آفرینی کے ساتھ ساتھ صناعی کا میلان بھی بڑھنے لگا تھا۔ اس دور کے شعرا کے کلام پر کس طرح بہ یک وقت فارسی اور ہندی شاعری کے اثرات چھائے ہوئے تھے ان کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار سے لگایا جاسکتا ہے:

فارسی اثرات:

عارض کے آئینے پر تمنائے سبز خط ہے
طوطی اگر جو دیکھے گلزار بھول جائے
ہم نے کیا کیا نہ ترے عشق میں محبوب کیا
صبر ایوب کیا گریہ یعقوب کیا
نظر آتی ہے رخسارے پہ بچکوں حشر کی صورت
دمیدن ہمارے خط یار نفع صور ہے گویا

ہندی اثرات:

تری کنچن برن سی دیہ جس کی گود میں آوے
اوسے دنیا کے عیاشاں میں کیا دولت ہے اے پنا
خوش یوں قد خم شیخ کا ہے معتقداں کو
جیوں کشن کو کبجا کا لگے کوپ پیارا
گانے ہنڈول آج کلاونت ہنس ہنس
ہر تار بیچ لاکے جھلائی بسنت رت
اگر ہو وہ بت ہندو کبھو اشان کو تنکا
بھور ہو دیکھ کر جمنا اوسے غوطے میں جاگنکا
اے جاں شب ہجران تری سخت بڑی ہے
ہر پل مگر اس نس کی برمہا کی گھڑی ہے
چیری ہیں اسکی اربسی رمبہا و رادھکا
پرہو نے (پھر) بنائی نہیں ویسی دوسری

ایہام گوئی کے رواج کے سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ ہر ایسے دور میں جب عقل نشاط گرم ہو اور عیش و مستی کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول ہو، الفاظ کے پہلو دار استعمال کی طرف ذہن منتقل ہونے لگتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہوتی ہیں: ایک اس وجہ سے کہ عشق و عاشقی داخلی جذبہ کے ساتھ ساتھ ایک اجتماعی عیش و نشاط کا موضوع بن جاتی ہے اور کلبۂ احزاں کے بجائے میلے ٹھیلوں، مجلسوں اور عفلوں میں بھی زیر بحث آنی ہے اور عشق کا بیان رمز و کنایے میں مزا دیتا ہے۔ اور اسی لئے پہلودار الفاظ کا استعمال لامحالہ زیادہ ہونے لگتا ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ ایسے دور میں جب عقلیں آباد ہوں اور اجتماعی زندگی کا راگ رنگ ہر طرف بکھرا ہوا ہو، ضلع جگت اور ذومعنی الفاظ سے پھبتی، کنایہ اور بدیہہ گوئی میں لطف پیدا ہو جاتا ہے۔ عمدۃ الملک امیر خاں انجام اور برہان الملک کا جو لطیفہ صاحب "مفتاح التواریخ" نے نقل کیا ہے اس میں

نواب آئے ہمارے بھاگ آئے

میں "بھاگ" دو معنوں میں استعمال کیا گیا۔ ایک خوش قسمتی کے معنوں میں دوسرے شکست کھا کر بھاگ آئے کے معنوں میں۔

ریختہ گو شعرا کو اس دور میں خصوصیت کے ساتھ اپنی وسعت داماں کا احساس ہوا ہوگا۔ ایک طرف تو وہ عربی اور فارسی کے الفاظ اور تراکیب، مضامین اور تلمیحات کو بے محابا استعمال کر سکتے تھے، دوسری طرف کھڑی بولی اور عام بول چال کے الفاظ اور ہندی افعال و اسما پر انکو عبور حاصل تھا۔ علاوہ بریں بول چال کے محاورے اور بات چیت کے موڈ پیر اور تے تے پہلو بھی پیدا ہو رہے تھے اس لئے لفظ اور محاورے کی حیثیت ہشت پہلو نگینہ کی سی ہو رہی تھی جس سے مختلف کام لئے جاسکتے تھے۔ ان الفاظ و تراکیب کی نوعیت کو متعین کرنے اور ان کو واضح شکل میں ڈھالنے کا کام ایہام گو شعرا کے ہاتھوں ہونا تھا^۱۔

ایہام اور صنعت گری زبان کے سن بلوغ تک پہنچنے سے پہلے کی منزل ہے جہاں الفاظ کی اہمیت اور معنوی قدر و قیمت کا احساس نمایاں ہونے لگتا ہے اور ناہمواری

۱ مثلاً ایک مشہور شعر: اس کے رخسار دیکھ جیتا ہوں طارض میری زندگانی ہے
اس میں مارا لطف طارض، کے لفظ سے پیدا کیا گیا ہے جو ایک طرف تو طارض سے نسبت رکھتا ہے اور دوسری طرف غیر متخل یا وقتی کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔

اور شتر گریگی کے بجائے ربط کلام اور مناسبت الفاظ کی طرف توجہ مبذول ہوتی ہے۔ دنیا کی دوسری زبانیں بھی اس سے خالی نہیں، خصوصیت سے وہ زبانیں جہاں الفاظ کے معانی میں تنوع اور مترادفات کی تعداد زیادہ ہے جیسے عربی یا سنسکرت - اردو کی نشو و نما میں بھی ایک ایسی منزل آئی جہاں اسے لسانی طور پر چہان پھٹک کی ضرورت محسوس ہوئی اور الفاظ کے مناسبات اور ان کے روابط اور متعلقات کا احساس بیدار ہوا - اردو میں یہ ضرورت ایہام گوئی کے دور میں کسی حد تک پوری ہوئی اور اسی کی تکمیل لکھنؤ کے دبستان شاعری نے کی - اس لئے ایہام گوئی کے رواج کے لئے محض ہندی ادب یا فارسی شاعری کے اثرات کو ذمہ دار قرار دینا صحیح نہ ہوگا بلکہ اس کی ترویج میں جہاں یہ دونوں اثرات کسی نہ کسی حد تک شریک تھے وہاں خود ریختہ کی نئی شاعری کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا شعری اور لسانی پیکر تراشنے کے سلسلے میں الفاظ کی معنوی اور اضافی اہمیت کا احساس پیدا ہو - اسی احساس کو اس دور کی مجلس زندگی اور عشق عاشقی کے ہنگاموں نے تاریخی بنیادی بخش دیں اور شاعری صنعت گری میں پھنس گئی - یہی اردو شاعری کے پہلے دور کے ایہام گوئی کا دور ہونے کا سبب قرار پا سکتا ہے -

ایہام کے بارے میں مختلف رایوں کا اظہار کیا گیا ہے - ایہام کی مقبولیت کا ثبوت اس دور کے تمام شعرا کے کلام سے ملتا ہے - یہی نہیں بلکہ ان شعرا کے کلام میں بھی ایہام کے نمونے مل جاتے ہیں جنہوں نے ایہام گوئی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا مثلاً حاتم، مرزا مظہر، سودا، میرا وغیرہ - اس کے علاوہ ایہام گوئی کی مقبولیت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ محمد شاہی دور کی بیاضوں میں جو کلام جمع کیا گیا ہے اس میں بھی ایہام کی مثالیں زیادہ ہیں - حاشیے پر یا علیحدہ صفحات پر جو اشعار گویا خصوصیت کے ساتھ نقل کر لئے گئے ہیں ان میں سے اکثر اشعار میں ایہام پایا جاتا ہے مثلاً ۷۲ ۱ کی ایک بیاض میں الگ سے یہ اشعار بطور خاص نقل کیے گئے ہیں جن سے اس دور کے مذاق کا اندازہ ہوتا ہے اور ایہام گوئی کی مقبولیت کا ثبوت ملتا ہے - اس بیاض کے آخری صفحے پر یہ دو اشعار درج ہیں :

۱ - میر نے خود ایہام کی مقبولیت کا اس طرح اصراف کیا ہے :

کیا جانوں دل کو کہیں ہے کیوں شرم میر کے کچھ طرز ایسی ہی نہیں ایہام ہی نہیں
سودا نے دو غزلیں آبرو کر طرز میں لکھی اور مطلع میں آبرو کا ذکر کیا -

دل بند میرا پیارا دل کرلیا ہے لڑو
رکھتا ہوں آس اتنی شاید کبھو پھر آوے^۱
چاہتے ہو جو رونق وصلی
خط کوں اصلاح سینی صاف کرو

ایہام گوئی کے خلاف مشاہیر کے اقوال کثرت سے ملتے ہیں، نکات الشعرا میں
میر نے احسن اللہ کے بارے میں لکھا ہے^۲ :

«... طبعش بسیار مائل بہ ایہام بود۔ ازیں جہت شعر او بے رتبہ ماند...»

میر حسن نے اپنے تذکرے میں نسبتاً زیادہ متوازن رائے دی ہے اور
اسد یار خاں انسان کے ذکر میں لکھا ہے^۳ :

«باید دانست کہ سخن سنجان آن زماں در پئے صنعت ایہام می بودند و
تلاش لفظ تازہ می نمودند، چوں طرز تازہ بود خوش می آمد لیکن اکثرے
ازیں بحر گوہر شہوار بردند و بعضے بہ سبب تلاش لفظ خرف ریزہ برکف آوردند
چار و ناچار یادگار قلمی می نماید۔ معذور باید داشت»

قائم نے اپنے تذکرے میں ایہام گوئی کے خلاف زیادہ سخت الفاظ استعمال
کئے^۴ اور لکھا :

«ایں ستم کہ شاعران ابتدائی زمانہ محمد شاہ بہ اعتقاد خود تلاش الفاظ تازہ و
ایہام نمودہ شعر را از مرتبہ بلاغت انداختند تا بمعنی چہ رسد، غرض ناگفتہ بہ»

اس کے علاوہ شعرا میں حاتم نے ایہام کی مخالفت میں یہ اعلان کیا :
کہتا ہے صاف و شستہ سخن بس کہ بے تلاش
حاتم کو اس سبب نہیں ایہام پہ نگاہ

۱۔ یہ شعر چمنستان شعرا میں مضمون کے نام سے اس شکل میں درج ہے :
وہ شوخ طفل دل کو جو کر گیا ہے لڑو شاید کدھی پھر آوے رکھتا ہوں اس کی

۲۔ نکات الشعرا ص ۲۷

۳۔ میر حسن : تذکرہ ص ۴۴

۴۔ سخن نکات ص ۱۴

سودا نے ایہام گوئی سے مکمل برأت کا اظہار کیا :
 یک رنگ ہوں آتی نہیں خوش مجھ کو دورنگی
 منکر سخن و شعر میں ایہام کا ہوں میں
 کئی جگہ انہوں نے ایہام گو شعرا کی روش پر سخت طنز کی ہے اور بے دردی
 سے ان کا مذاق اڑایا ہے^۱ -

ادبی مورخین نے آج تک ایہام گوئی کے بارے میں جن رایوں کا اظہار کیا ہے وہ کم و بیش قائم چاند پوری کی رائے سے ملتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ دہلی میں اردو شاعری کے پہلے دور کو ایہام گوئی کا دور کہہ کر سرسری طور پر گذر گئے ہیں اور ان شعرا کے ادبی مقام کے تعین اور ان کے محاسن و معائب کے تنقیدی جائزے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے لیکن ایہام گوئی کی تاریخی ضرورت کو پہچاننے کے ساتھ ساتھ اس کے تنقیدی جائزے کی بھی ضرورت ہے -

اس میں شک نہیں کہ ایہام گوئی نے مجموعی طور پر شعریت اور نغزل کو بھروح کیا - شاعری کی بے ساختگی اور جذبات نگاری کے راستے میں جب صنعت گری اور آراستگی حائل ہو جاتی ہے تو اس کی تاثیر اور لطافت میں کمی آ جاتی ہے، ذہن جذبے اور احساس کے بجائے الفاظ کے دروبست میں الجھ کر رہ جاتا ہے لیکن اس کا دوسرا پہلو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے -

ایہام گو شعرا نے الفاظ کے پیکر تراشنے میں نمایاں حصہ لیا ہے - ایک لفظ کی معنوی حیثیت میں کتنا تنوع ہو سکتا ہے، وہ بیک وقت کتنے مفہوم ادا کر سکتا ہے اور کتنے پہلوؤں کو سمو سکتا ہے، محاورہ کا جزو بن کر کس طرح اس میں معنوی تبدیلی آ جاتی ہے اور الفاظ کس طرح دوسرے الفاظ سے مربوط ہو کر اپنے معنی تبدیل کر سکتے ہیں، ان لطیف نکات کی طرف جس طرح ایہام گو شعرا نے توجہ کی اس سے قبل نہیں کی گئی تھی - ایہام گو شاعر کے نزدیک لفظ گنجینہ معنی طلسم کی حیثیت رکھتا ہے جس سے مختلف آوازیں اور مختلف نغمے پیدا ہوتے ہیں - لفظیات کا یہ نیا ادراک زبان اور ادب کے ابتدائی دور میں ایک بڑی خدمت کی حیثیت رکھتا ہے - ایہام گوئی کی چند مثالوں پر غور کرنے سے یہ بات اور بھی واضح ہو جائے گی :

۱۔ درد نے لکھا ہے : از ہنگم نے حرفِ دہی کو مٹا دیا اے درد، اپنے وقت میں ایہام رہ گیا
 قائم نے پہلے ایک شعر صنعت ایہام میں لکھ کر اس کے بعد صراحت کی ہے :
 بطور ہزل میں قائم یہ گفتگو ورہ تلاش ہے یہ مجھے ہو نہ شعر میں ایہام

یہ شعلہ عشق کا حسن ازل کا نور ہے گویا
 چلا ہے جب سے سینا تب سے کوہ طور ہے گویا - آبرو - لفظ کا معنوی تنوع
 خیال ماسوا میں صاف کرتوں اپنے سینے کو
 کہ دل کے رشتہ اخلاص کو لازم ہے یک سوئی - آبرو - لفظ کا معنوی تنوع
 نظر آتا نہیں وہ ماہ رو کیوں
 گذرنا ہے مجھے یہ چاند خالی - مضمون - لفظ کے کئی پہلو
 کیوں منڈاتا ہے زلف کو پیارے
 دیکھو تجھ کو کہیں گئے سب مورکھ - ناجی - لفظ کے کئی پہلو
 تم اپنی بات کے راجا ہو پیارے
 کہے سے تم کوں ہو ہے مند سوانی - آبرو - لفظ کے کئی پہلو

آخری تینوں اشعار میں لفظ کے کئی پہلو سامنے آئے ہیں۔ خالی کا لفظ
 بہ یک وقت بغیر دیدار کے معنوں میں بھی استعمال کیا گیا ہے اور ماہ ذیقعد کے معنوں
 میں بھی، اسی طرح مورکھ ہندی میں بیوقوف کو کہتے ہیں اور مو فارسی میں بال کے معنی
 میں آتا ہے، اس طرح مورکھ کے معنی ہو سکتے ہیں کہ بال بڑھاؤ، اسی طرح سوانی
 زیادہ ہونے اور سوا ہونے کو کہتے ہیں اور جے سنگھ سوانی جے پور کا مشہور راجا تھا۔ ان
 تین مثالوں کے تنوع پر غور کیجئے۔ ایک میں لفظ لغوی معنی اور بول چال کے
 معروف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مورکھ ذولسانین کی مثال ہے جس میں ایک معنی
 فارسی سے لے گئے ہیں اور دوسرے ہندی سے۔ تیسرے میں لفظ کے معنی اور تاریخی
 تلمیح کے تعلق کی بنا پر ایہام پیدا ہو گیا ہے۔

محاورہ کس طرح الفاظ کے مفہوم بدل دیتا ہے اس کی مثالیں بھی ایہام گو
 شعرا کے ہاں کثرت سے ملتی ہیں :

فلک نے جس کوں دیکھا جگ میں یکتا
 کیا تیغ ستم سے اوسکے تئیں دو - آبرو
 کیوں بلایا بھیڑ میں ہم سے یہ نادانی ہوئی
 دختر رز شرم سے آہم میں پانی ہوئی - آبرو
 حریفان پر میں اپنی راستی سے حرف لایا ہوں
 ہنر دیکھو کہ سیدھی انگلیوں سے ہم نے گھی کاڑھا - آبرو

لب اس کا مے اگر دیکھے تو ہو جا شرم سے پانی
 کب اوس کوں موہ لگایا بوجھ لو جھوٹا ہے یہ پیالا - آبرو
 چلا کشتی میں جب آگے سے وہ محبوب جاتا ہے
 کبھو آنکھیں بھر آتی ہیں کبھو جی ڈوب جاتا ہے - مضمون
 خوابوں کو جانتا تھا گرمی کریں گے مجھ، سوں
 دل سرد ہو گیا ہے جب سے پڑا ہے پیالا - آبرو یا مضمون؟
 ان بتوں کو ہم فقیروں سے کہو کیا کام ہے
 یہ تو طالب زر کے ہیں اور یاں خدا کا نام ہے - ناجی
 کیا فردا کا وعدہ سرو قد نے
 قیامت کا جو دن سنتے تھے کل ہے - ناجی
 بعض جگہ ایہام صرف الفاظ کی ظاہری شکل و صورت اور املا کی مدد سے
 پیدا ہو گیا ہے مثلاً :

نازک پنے پر اپنے کرتے ہو تم غروری
 موسیٰ کمر سے اپنی فرعون ہو رہے ہو - آبرو
 ربط الفاظ اور ترتیب کلام سے بھی ایہام پیدا کیا گیا ہے - اور اس سلسلے
 میں اس دور کے شعرا نے مختلف ترکیبیں استعمال کی ہیں۔ کہیں ترتیب کلام کسی ایک
 لفظ کے مناسبات سے عبارت ہے، کبھی ایک شے یا تصور کو کسی چیز سے تشبیہ دی
 گئی ہے اور پھر اس تشبیہ کی مناسبت سے پوری تصویر مرتب کی گئی ہے - اس طرح
 تشبیہ در تشبیہ اور استعارہ در استعارہ سے وہ کیفیت پیدا ہو گئی ہے جسے لکھنؤ کے شعرا
 نے رعایت لفظی کی شکل میں کمال تک پہنچایا اور اس دور کے شعرا نے ایہام کی بنیاد
 بعض جگہ اسی تشبیہ در تشبیہ اور استعارہ در استعارہ کے تہ دار سلسلے پر رکھی - کبھی
 کبھی اس میں صائب کی مذهب الکلامی کا عکس بھی جھلکتے لگتا ہے اور اس رعایت لفظی
 اور استعارہ در استعارہ کی بنیاد پر کسی اخلاقی سبق کو ثابت بھی کیا جاتا ہے - ان
 دونوں اسالیب کی مثالیں کثرت سے اس دور کے تمام شعرا کے کلام میں ملتی ہیں :

خداوند الہادے درمیاں سین ہجر کے پردے
 ہمارے دلم میں صیاد کر لیا یا ہمیں پردے - آبرو

گود کا زور مت پکڑ کافر
 موت کے سیل میں گیا بہرام - آبرو
 ہر کسی کو کیا ہے زر نے رام
 نام کیوں کر نہ ہو ٹکوں کے رام - آبرو
 دیکھو وہ دست نازنیں دن رات
 رشک میں جل کنول کے ہیات - آبرو
 ہنس ہاتھ کو پکڑنا کیا سحر ہے پیارے
 پہونکا ہے تم نے منتر گویا کہ ہم کو چھو کر - آبرو
 نہیں چلا افسوں کسی کا جن اوپر
 ریختہ اس کو ہوا جادو مرا - مضمون
 سبز جامے سے میرے من کو ہرا
 دل کے ہرنے کو وہ شکاری ہے - مضمون
 بلند آواز سے گھڑیاں کہتا ہے کہ اے غافل
 کئی یہ بھی گھڑی تجھ عمر سے اور تو نہیں چیتا - ناجی
 رعایت لفظی اور استعارہ در استعارہ کی مثالیں :

مری انکھیاں بنا کر دانہ ہائے اشک کی تسبیح
 فجر ہو دیکھتی ہیں تجھ درس کے استعارے کون - آبرو
 فرہاد کا دل کوہ کو مے کا بھرا پیالا ہوا
 مستی سے اوس کے شوق کی ہر سنگ متوالا ہوا
 تم یوں سیہ چشم اے سجن مکھڑے کے جھمکے سے ہوئے
 خورشید نے گرمی کری تب تو ہون کالا ہوا

عالم آز سین آساں نہیں اے شیخ کنار
 خوف سین غرق کے یاں بحر ہے کشتی میں سوار
 ابرو
 ہل کے دھوئیں سے میرے، انکھیاں تمہاری چوٹکیں
 مضمون
 اس سوختے کی بو سے جیسے غزال بھڑکے

جب سے چاما تھا ترا چاہ ذقن
 آب چشموں سے مری جاری ہے
 ترے رخسار کے پرتو سے اے شوخ
 پری خانہ ہوا گھر آرسی کا
 ڈوب گئے کئی ملک جب کھولی لب دریا پہ زلف
 حیف ناچی کو نہ پوچھا کس لہر میں بہہ گیا

صائب کے طرز میں ایک مصرعے میں دعویٰ اور دوسرے میں حسن تعلیل سے
 اس دعوے کا ثبوت پیش کرنے کا انداز بھی اس دور کی ایہام گوئی کی ایک نمایاں
 خصوصیت ہے :

نہ ہووے کام دل کا کیوں نہ حاصل عجز و خواری سین
 کہ دانا ہو ہے سبز افتادگی سین خاکساری سین
 جسے ہو زیب ذاتی اوسکے نیٹیں ہے عیب آرائش
 کرے ہے بدنما البتہ حسن ماہ کو گہنا
 ہنسیں کھل کھل سنیں ہے درد جب نالے غریبوں کے
 چمن کے پھول بھی دشمن ہیں یارو عندلیبوں کے
 آگ اور روئی اکٹھی کرنی نہیں مناسب
 رکھتے ہو داغ دل پر میرے عبث یہ پھایا
 دیکھ ہم محبت کی دوات سے نہ رکھ چشم کرم
 لب صدف کے تر نہیں ہر چند ہے گوہر میں آب
 گرفتاری سے اس سرکش کو آزادی نہیں ہرگز
 موے سے بھی نہ نکلے گا یہ طوق گردن اے قمری

اس کے ساتھ ساتھ ایہام گوئی کی ایک اور تاریخی خدمت کو پیش نظر رکھنا
 ضروری ہے۔ ایہام اور رعایت لفظی کی وجہ سے اس دور کی شاعری میں بعض تاریخی تلمیحات،
 سماجی حوالے، لباس، میلے ٹھیلے، نشست و برخاست، عام گفتگو کے انداز، محاورے، عام
 روایتیں اور اصطلاحیں نظم ہو گئیں۔ یوں تو تاریخی اور معاشرتی اصطلاحیں اور جھلکیاں بعد کے
 دوسرے شعرا کے کلام میں بھی ملتی ہیں لیکن یہاں فرق یہ ہے کہ ایہام گوئی کی بدولت
 یہ حوالے اپنے دوسرے متعلقات اور مناسبات کے ساتھ آئے ہیں اور اسی لئے زیادہ واضح

ہو گئے ہیں۔ مثلاً لباس کا ذکر آبرو، ناجی اور مضمون کے ہاں مندرجہ ذیل طریقوں پر آیا ہے :

لگی چپ جس گھڑی سے پہر (پہن؟) بیٹھے

پہٹے یارب یہ محمودی کا جامہ

بر میں سجن کے قادری از بس کہ تنگ ہے

غنچے کے دل میں رشک سے جوں جائے رنگ ہے

سجی جب قادری اس نازنیں نے بدن پر نقش اُلٹا آئے اوتو کے

شکست پے بہ پے یوں خوشنما ہے دل کو تنگی میں

کہ جوں سمیں براں کی قادری اوپر رفو کیجے آبرو

سر پر یہ بلددار بانکے طور پگڑی کیوں سجی

اس قدر بھی جان جائز تہ ہے قبلہ کی کجی آبرو

اب تو سجا ہے جاما اس شوخ نے چکن کا

کیوں کر رہے نہ ہم سین وہ سروقد کشیدہ آبرو

جامہ زیبوں سے ڈرو صیاد ہیں اس دور کے

لے گئے دل گھیر نیچے دامن اونچی چولیاں ناجی

اسی طرح اس دور کی معاشرت کی تصویریں جگہ جگہ ان اشعار میں بکھری

ہوئی ملتی ہیں۔ ایہام گو شعرا کے ہاں متعدد تاریخی حوالے، واقعات اور شخصیات کی

طرف اشارے بھی ملتے ہیں۔ ان کی نوعیت بھی دوسرے شعرا سے مختلف ہے کیونکہ یہاں

ایہام کی وجہ سے ان کی معنویت زیادہ نکھر گئی ہے مثلاً محمد شامی دور کے مشہور

موسیقی نواز نعمت خاں بین نواز اور سدارنگ کا تذکرہ آبرو، احسن اور دوسرے ایہام گو شعرا

نے جا بجا کیا ہے۔ آبرو کے ہاں ایک مختصر سی مسلسل غزل نعمت خاں کی صحت یابی

کی تقریب میں ملتی ہے جس کا مطلع یہ ہے :

الہی شکر میں کرنا ہوں تیرا

سر نو توں نے نعمت خاں کو پھیرا آبرو

نہ پوچھو مجھ سے نعمت خاں کی تعریف

بیان کرنے کے رتبے میں ہے عالی

آواز سین چھڑی ہے سدا رنگ کی بہار

ہے آبرو کے حق میں یہ اون کے سدا بسنت آبرو

مگر امان دلو دی ہے نعمت خاں کی تانوں میں
 کہ آہن سے دلوں کو بین لے کر موم کرتا ہے
 صاحب مذاق بوجھے اس بات کو سدا رنگ
 یہ میں نہیں تمہاری نعمت ہے میرے صاحب
 تاریخی حالات ، حوالے ، واقعات اور شخصیات :

میرزائی سے ہونے نامرد دلی کے امیر
 ناز کے مارے پھری جاتی ہے مڑگان کی سپاہ
 باگیں لٹے چلو لٹک گھوڑوں کی ترک زادو
 پونچے ہیں ہم پیادے تم پاس لگ دوادو
 تم اپنی بات کہے راجا ہو پیارے
 کہ سے تم کوں ہو ہے ضد سوائی سے
 زبانی ہے شجاعت ان سبھوں کی
 امیر اس جگ کہے ہیں سب شیر قالی
 دلی میں درد دل کوں کوئی پوچھتا نہیں
 جھکو قسم ہے خواجہ قطب کے مزار کی
 کوکیلے بھائیوں سے ٹھہری ہے بادشاہی
 قائم جگت میں تب سر جب سے لگے ہیں کرکے
 عید ہوتی تھی جو کوئی افطار کرتا جس کے گھر
 اب بتادیں طے کا روزہ دیکھ کر مہمان کو

غرض ایہام گوئی کو جہاں « ستم » کہنا بڑی حد تک مناسب ہے اور جہاں یہ
 بات بالکل بجا ہے کہ ایہام گوئی کا حد سے تجاوز کرنا گویا شہریت ، تغزل اور کیفیت
 کے لئے سم قاتل کا اثر رکھتا تھا وہاں ایہام گو شعرا کی خدمات کو بھی نظر انداز نہ
 کرنا چاہئے۔ ایہام گوئی صرف طرز سخن نہیں تھا بلکہ اس نے الفاظ کے دروبست کا
 سلیقہ سکھایا، ان کی معنوی نزاکتوں کی طرف توجہ مبذول کرائی اور ان کے لطیف
 امتیازات کو برتے کا ہنر سکھایا اور ربط کلام ، ترتیب الفاظ اور صنعت گری کے اسلوب
 قائم کیے۔

ابن دور کے شعرا^۱ میں خصوصیت کے ساتھ آبرو ، فائز ، شاکر ناجی ، مضمون ، احسن اللہ ، میر سجاد ، حاتم ، یکرنگ ، بے تاب ، پاکباز ، کمترین ، فضل علی دانا ، یکرنگ قابل ذکر ہیں ۔ ان میں سے آبرو کے دیوان کے چار نسخے دستیاب ہوئے ہیں جو کیمبرج ، دیسنہ ، ایشیائک سوسائٹی کلکتہ اور کتب خانہ رام پور میں محفوظ ہیں اور جو پیش نظر ہیں ۔ فائز کا دیوان پرو فیسر مسعود حسن رضوی کی تصحیح کے ساتھ شائع ہو چکا ہے ۔ شاکر ناجی کا دیوان دستیاب نہیں ہوتا البتہ ایشیائک سوسائٹی کلکتہ کی فہرست میں دیوان شاکر ناجی کے عنوان سے ایک ضخیم کلیات موجود ہے لیکن یہ کسی دوسرے شاکر تنہا شاعر کا کلام ہے جو لکھنؤ کے دبستان سے متعلق تھا اور جس کا ذکر «مجموعۂ نثر» میں موجود ہے ۔ مضمون کے دیوان کے بارے میں تذکرہ نویسوں نے یہ روایت نقل کی ہے کہ ان کا دیوان مرتب ہو چکا تھا اور تقریباً سو آیات پر مشتمل تھا ۔ ان میں سے ۷۳ اشعار مختلف تذکروں کی مدد سے یک جا کیے جاسکے ہیں ۔ حاتم کا دیوان زادہ ، اور یکرنگ اور میر سجاد کے دیوان دستیاب ہوئے ہیں ۔ حاتم کے دیوان زادے کے مختلف خطوطے پیش نظر ہیں لیکن یکرنگ اور میر^۲ سجاد کے دیوان نظر سے نہیں گزرے ۔ البتہ یکرنگ کے دیوان میں ایہام کا رنگ مدہم ہے ۔

- ۱۔ چمنستان شعرا کے مطابق دہل کے وہ شعرا جو اس دور کے ایہام گو کہے جاسکتے ہیں مندرجہ ذیل ہیں :
- آگاہ (ان کا صرف ایک شعر شفیق نے نقل کیا ہے) ، ایہام ، احسن اللہ ، ٹیک چند بہار ، یکرنگ ، پیام ، پاکباز ، ایہام کم ہے ، فضل علی دانا ، محشم علی خان حقیقت ، حاتم (ایہام ابتدائی کلام میں ہے) یکرنگ ، یکرنگ ، کمترین ، مضمون ، ناجی ، سجاد ، میر ناصر سامان گو مظہر کے شاگرد ہیں مگر ایہام کے بارے میں خود لکھتے ہیں ۔
- سبھی کہنے لگے اب شعر ایہام سبقتے کم ہیں سامان گنگو کے
- ۲۔ میر سجاد کے دیوان کا ایک خطوطہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے وہاں کی فہرست میں اس کے بارے میں مندرجہ ذیل تفصیلات دی گئی ہیں ۔

“U - 50 Foll. 39. — 11 × 6½ in.
1119 — carelessly written, Nastaliq,
Slightly worm eaten c., 18th cent.

(Delhi 103).

Deewan of Ghazals by Hakim Muhammad Sajjad Begins.

ہندو ہر کے خدا کی کیا کر سکی ستائش
مر چند حسد اس کہ کہ چکے جو عہدیں
بات احمد کی بہت زیادہ ہے
قل کا واں سوار پیادہ ہے
چرخ سے بقی مہچاند کا گرنان
طقت از بام ارفادہ ہے

Nothing is known of the author except that he was the son of Mir Muhammad Azam of Agra and a pupil of Shaikh Najmauddin Abru, also called Shah Mubarak, who died previous to A. H. 1161 (A. D. 1748). There are several corrections and additional verses written on the margin.”

دستیاب شدہ کلام کی روشنی میں اگر اس دور کی شاعری کا تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ تین واضح میلانات اس دور میں ملتے ہیں۔ ایک تو وہ طرز کلام ہے جس پر ولی کی متابعت کی گہری چھاپ موجود ہے۔ یوں تو ولی کے بارے میں عام طور سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو ریختہ میں باندھا جو فارسی میں بیکار پڑے ہوئے تھے اور مضمون آفرینی، بندش اور طرز و اسلوب کے اعتبار سے ریختہ کی شاعری کو فارسی نہج پر ڈھالا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ولی کی شاعری میں تعریف محبوب، سادگی اور کھلی ہوئی فضا کا احساس ہے۔ ولی نے غزل کو اولیت بخشی اور غزل کے پیرائے میں تھے استعاروں، دلفریب تشبیہوں اور رنگین بیانی کے ساتھ محبوب کی تعریف نرالی انداز میں کی اور اسکے لئے تھے پیرائے اختیار کئے۔ اگر ولی کے کلام میں کوئی بنیادی کردار تلاش کیا جائے تو وہی کشادہ جبیں اور حسن محبوب کی روشن فضا ہی سامنے آتی ہے جو ولی کے کلام پر چھائی ہوئی ہے۔ ولی کے کلام کی خصوصیت نہ صنعت گری ہے، نہ سودا کی سی رنگین بیانی اور جوش، نہ میر کی سی افسردگی اور لطافت، نہ میر درد کی سی متصوفانہ اور داخلی لے۔ ان کی شاعری سادگی اور کشادہ جبینی—محبوب کی تعریف اور عشق کا ایک روشن تصور۔ ہی سے عبارت ہے۔ اس خصوصیت کا گہرا اثر اس دور کے شعرا میں فائز کے کلام میں نمایاں ہوا ہے۔

دوسرا میلان ان ایہام گو شعرا کا ہے جنہوں نے آبرو اور مضمون وغیرہ کی تقلید میں ایہام کو متاع شاعری قرار دیا۔ ایہام گوئی کا مذاق اس دور میں عام ہوا اور ان شعرا کا کلام بے مزہ اور پھیکی ایہام گوئی سے عبارت ہے یا کم سے کم جو کلام دستیاب ہوتا ہے اس پر ایہام کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ شریعت، جذبہ اور احساس کی لیے بہت مدہم ہو کر رہ گئی ہے۔ ان میں مضمون، احسن اللہ، فضل علی دانا، بیرنگ، کمترین شامل ہیں۔

تیسرا میلان ان شعرا کا ہے جو بنیادی طور پر ایہام گو ضرور ہیں لیکن انہوں نے متابعت ولی اور ایہام گوئی کے باوجود اردو شاعری میں کچھ اضافے کئے ہیں اور ولی کے آگے بڑھے ہیں۔ ان شعرا کے کلام میں ایہام گوئی کے باوجود جذبے کی جھلک، شریعت اور تغزل، لطافت اور رنگین بیانی ملتی ہے۔ انہوں نے محبوب کی تعریف ہی میں ساری قوت بیان صرف نہیں کی ہے بلکہ انکے یہاں نشاطیہ عنصر، سرمستی اور کیفیت موجود ہے۔

ان میں خصوصیت کے ساتھ آبرو، یکرو، پاک باز اور حاتم قابل ذکر ہیں۔ جہاں تک ادبی اہمیت کا سوال ہے اسی تیسرے گروہ کا تذکرہ سب سے زیادہ اہم ہے کیوں کہ یہ وہ شعرا ہیں جنہوں نے ولی کی تقلید پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر تے عناصر کا اضافہ بھی کیا ہے اور اسی اضافے نے ان تہی راہوں کی نشاندہی کی ہے جن پر آگے چل کر میر و میرزا نے شاندار رنگ محل تعمیر کئے اور ان سے اردو شاعری کے سنہرے دور کی آرائش و زیبائش ہوئی۔

اس پورے دور کے تمام شعرا کی خصوصیت ہے کہ ان کے ہاں تصوف کے مضامین نہیں ملتے۔ اخلاقی مسائل کی طرف اشارے بھی شاذ ہی ملتے ہیں۔ ان میں اکثر صائب کا رنگ نبھانے کی کوشش زیادہ ہے۔ اخلاقی تلقین یا تبلیغ کی کوشش بہت کم ہے۔ ولی کے ہاں جو کھلی ہوئی فضا اور سادگی کا احساس ہوتا ہے وہ کسی قدر ان شعرا کے کلام میں بھی موجود ہے لیکن انہوں نے ولی کے انداز پر عملی فراست اور اجتماعی راگ رنگ کا اضافہ کیا ہے۔ عملی فراست یہاں چالاکی اور جہاں پرستی نہیں ہے بلکہ ان سے عملی زندگی کی ان حقیقتوں کی جھلک مراد ہے جو افسردگی، داخلی گھٹن یا ایک بلند و بالا High brow علیحدگی کے برخلاف نشاط، آسودگی اور کامرانی سے معمور ہے۔ آبرو کے کلام کے اخلاقی اور فلسفیانہ مضامین سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے:-

نہ ہووے کام دل کا کیوں کہ حاصل عجز و خواری سین
کہ دانا ہو ہے سبز افتادگی سین خاکساری سین
خیال ماسوا سین صاف کر توں اپنے سینے کوں
کہ دل کے رشتہ اخلاص کو لازم ہے یک سوئی
جھوٹ کرنا ہے عبت مردی کا دعوا بے ہنر
کام کچھ پیدا کرے مردانگی کا تب ہو نہ
آہی گرے گا اوس میں پڑے گا جب آکے پیر
بھائی کے واسطے جو کوئی کھودتا ہے پیر
چھوڑ دے دنیا کے تین حاصل ہوا تو کیا ہوا
سات کچھ جانے کا نہیں سب کچھ لیا تو کیا ہوا

۱۔ آبرو کے اہمار کے سلسلہ میں جو یاں قل کئے گئے ہیں راہپور کے نسخے کے علاوہ دستہ اور کیمبرج کے نسخوں سے بھی استفادہ کیا گیا۔ آخری دو نسخے ڈاکٹر محمود حسین خاں صاحب کی مہربانی سے حاصل ہوئے۔ راہم ان کا ممتون ہے۔

دل کسی کا ہاتھ میں زاہد تو لے سکتا نہیں
 نقش کے تین حور قبضے میں کیا تو کیا ہوا
 دل جلے تو عاشقی کا بھید روشن ہو تجھے
 گھر جلا کر کے اوجالا کر لیا تو کیا ہوا
 کب پہنچ سکتی ہیں مجھ عاشق کے تین دشمن کی چوٹ
 خاکساری ہے بگمولا جیوں ہمارا دھول کوٹ
 وصل کے گھر میں خودی کے ساتھ نہیں پانے کا راہ
 آپ سیتی اولاً خالی ہو تب یوسف کو چاہ
 ولی کی بات سن کرنا ہوں تسلیم

کہ راضی ہوں تری جس میں رضا ہے
 وہی رشتہ کہ داناہاں کو ہے اسلام کی تسبیح
 وہی رشتہ گلے میں کفر کے زناں ہوتا ہے
 جس قدر کرتے ہیں خرچ اخلاص کم ہوتا نہیں
 آبرو گنج رواں ہے جگ میں مال دوستی
 کہا جس کام میں ہو تس میں محکم گاڑ پاؤں اپنا

مجھے واعظ کی سب باتوں میں یہ بات استوار آتی

ان اشعار سے جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ ایک کھلے دل کے سادہ مزاج اور
 تصنع سے آشنا شخص کا تصور ہے جو نہ داخلیت میں گرفتار ہے نہ عمیق
 فلسفیانہ ذہن رکھتا ہے، وہ زندگی کی مولیٰ مولیٰ سچائیوں اور خوبیوں کے گن گاتا ہے،
 اس کے ہاں خلوص اور خاکساری کی قدر ہے، دوستی اور دل کو ہانپنے میں لینا عبادت ہے،
 وہ ایثار، قربانی، توکل اور استقلال کا بندہ ہے۔ یہ قدریں زندگی کی گہری بصیرت
 کی غماز نہیں لیکن ان سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ ان شعرا کا رشتہ اجتماعی زندگی
 کے اقدار سے بڑا گہرا تھا اور وہ اصول و ضوابط کے قائل تھے جو انسانوں کے درمیان
 شریفانہ برتاؤ اور باہمی میل ملاپ کے نقطۂ نظر سے ضروری تھے۔ وہ زندگی کی گہری فلسفیانہ
 حقیقتوں تک نہ پہنچے ہوں مگر عملی زندگی کی ٹھوس سچائیوں تک ان کی دسترس ضرور تھی۔
 اسی راستے سے ہم اس دور کی ایک اور خصوصیت کا اندازہ کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ
 اجتماعی زندگی سے برسرِ پیکار شخصیتوں کی شاعری نہیں ہے بلکہ اجتماعی زندگی سے ہم آہنگ شخصیتوں

عکاسی کرتی ہے۔ اس دور کی شاعری کا مزاج داخلی اور انفرادی ہونے سے زیادہ اجتماعی اور مجلسی ہے۔ اس عہد کے شاعروں کی شخصیت میں باغیوں کا سا خروش یا مصلح اور راہبر کا جوش نہیں ہے، سمجھوتے اور ہم آہنگی کی طمانیت ہے، وہ اپنے دور کی مخلوق ہیں اور اس دور کی بعض نادمواریوں کے باوجود اپنے عہد سے بہت زیادہ غیر مطمئن بھی معلوم نہیں ہوتے۔ ان کے ارمان، تصورات اور خواب اس دور کے مذاق کے آئینے میں ڈھلے ہوئے ہیں اور اپنے دور کے مذاق کو خوش مذاقی اور صنعت گری کے ساتھ پیش کرتے ہیں، ہاں یہ ذوق ایسا ضرور ہے جو کھلا ڈالا ہے جس کو دبائے، کچلے اور مہنچ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی اسی لئے نشاط کا بڑا بے جھجک تصور ان کی شاعری سے چھانکا پڑتا ہے۔ وہ اپنے معاشقوں پر حقیقت کے پردے نہیں ڈالتے، جسمانی نشاط کا ذکر کرتے ہوئے بھی نہیں شرماتے، امرد پرستی کو بھی (جو اس دور کے مذاق میں شامل ہو گئی تھی) بے دھڑک شعر کا موضوع بناتے ہیں اور لب و رخسار کے تذکرے مزے لے لے کر کرتے ہیں:

مت دیکھ اس طرح سے انکھیاں بنا کے ڈھیلی
 لیتی ہیں جان پیارے چتون تری لجیلی آبرو
 گلی اکیلی ہے پیارے اندھیری راتیں ہیں
 اگر ہو تو بھی سجن سو طرح کی گھاتیں ہیں

یہ بات ان اشعار سے ظاہر ہو گئی ہوگی کہ ان شعرا کے جذباتی اور رومانی تقاضے سماج سے ٹکراتے نہیں بلکہ اس سے ہم آہنگ ہیں اور اسی لئے ان کی شاعری میں خلش، ناکامی، ہجر و فراق، سوز و گداز کے بجائے نشاط کی چاندنی، وصل کا نکھار اور کامرانی کا نشہ ہے۔ ان کے ہاں عشق نشاط کا دوسرا نام ہے جس کی رسوائیوں میں بھی مزا ہے، جس میں لب و رخسار کی بھرپور لذتیں ہی سب کچھ ہیں۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس پُر خلوص نشاط پرستی نے اس دور کے بعض شعرا کے ہاں سچی شریعت کی جھلکیاں بھی پیدا کر دی تھیں۔ سوز و گداز دراصل شریعت کا بنیادی اور ناگزیر جزو نہیں ہے۔ اس کا اصل جزو جذبے کی سچائی اور دل کی گہرائی سے پیدا ہونے والے احساسات کے پُر خلوص اور فن کارانہ اظہار میں مضمر ہے۔ اسی لئے سوز و گداز کی کمی کے باوجود سچی شریعت کے عناصر سے یہ دور خالی نہیں ہے اور یہی وہ زبردست اضافہ ہے جو ولی سے حاصل کی ہوئی وراثت پر ایہام گو شعرا کے ہاتھوں کیا گیا اور اسی اضافے سے میر اور مرزا نے اردو شاعری کی نئی شاہراہ

تراشی - اگر آبرو اور دیگر ایہام گو شعرا نہ ہوتے اور وہ ولی کی شاعری سے متاثر ہو کر جذبات نگاری، صنعت گری، شخصیت کے بے ساختہ اظہار اور تجربے کے بے محابا خلوص کو ریختہ کی شکل میں نہ ڈھالتے تو شاید میر و مرزا کے تجربات بھی اس قدر متنوع اور بلند مرتبہ نہ ہوتے۔ ان شعرا کی بہت بڑی خدمت یہ ہے کہ ولی کی سادگی کو انہوں نے لطافت اور چٹکیلا پن بخشا، اس میں لذت اور نشاط کے عناصر کا اضافہ کیا، اس میں صنایع اور انداز بیان کے نئے نئے زاویے نکالے اور اس میں نفس مضمون اور اسلوب دونوں حیثیتوں سے حسن کاری پیدا کردی۔ آبرو اور دیگر ہم عصروں کے ہاں خصوصاً ایسے اشعار کی خاصی تعداد ہے جن میں شعریت اور بے ساختگی موجود ہے۔ مثلاً -

پہرتے تھے دشت دشت دوانے کدھر گئے
وہ عاشقی کے ہائے زمانے کدھر گئے
آبرو
مجھے ان کہنہ افلاکوں میں رہنا خوش نہیں آتا
بنایا اپنے دل کا ہم نے اور ہی ایک نوعلا
آبرو

کرتے تو ہو تغافل پر حال آبرو کا
دیکھو تو تم پیارے بے اختیار رو دو

باگپن لے چلو ٹک گھوڑوں کی ترک زادو
پہونچے ہیں ہم پیادے تم پاس لگ دواو

جلوے حسن کو دلدار کے گازار کھو
شوق کو دل کے مرے مستی سرشار کھو

مرتا ہوں مرے حال پر یاراں نظر کرو
ٹک جا خدا کے واسطے اوس کو خبر کرو
اے نالہ ماے شوق اگر تم میں درد ہے
اس بے وفا کے دل منے جا کر اثر کرو

جدائی کے زمانے کی سچن کیا زیادتی کہے
کہ اوس ظالم کی جو ہم پر گھڑی گزری سو جگ یتا
آبرو

کوئل نے اکے کوک سنائی بسنت رت
بورائے خاص و عام کہ آئی بسنت رت

ٹیسو کے پھول دشتہ خونین ہوئے اسے
برہن کے جی کے نیپیں ہے کسائی بسنت رت

لک واسطے خدا کے مرا عجز جا کہو
بے کس کہو غریب کہو خاک پا کہو
آبرو

صبحدم جب جا چمن میں تم نے زلفیں کھولیاں
لے چلی باد صبا خوشبو کی بھر بھر جھولیاں
ناجی

کوئی اس جنس کا دلی میں خریدار نہیں
دل تو حاضر ہے ولیکن کہیں دالدار نہیں
مضمون

یہ اشعار جن کی تعداد میں اضافہ بخوبی ممکن ہے اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ ایہام گزنی اور صنعت گری کے باوجود اس دور کے شعرا شعریت، تفضل اور جذبے کی عکاسی سے غافل نہیں تھے۔ ان کی شخصیت کے بارے میں یہ بھی قابل توجہ ہے کہ ان کے ہاں میر کی سی تیکھی انفرادیت یا درد کی منفرد آواز کی جگہ اجتماعی رنگ و آہنگ کی سرمستی ملتی ہے۔ ان کی خوشیاں بھی دنیا داری کی خوشیاں ہیں۔ وہ اسی دنیا کے باسی ہیں اور اسی لئے ارضیت ان کے ہاں نمایاں طور پر ملتی ہے۔ وہ اپنی دنیا سے الگ تھاگ نہیں ہیں۔ احساس برتری بھی ان کے ہاں مفقود ہے۔ ہاں کھل کھپانے کے انداز، یار باشی، سرمستی اور جوش و نشاط کی بے خودی ان کے کلام میں ملتی ہے۔ ولی نے فارسی اسلوب کے ساتھ دکن کی مجلسی زندگی کی کچھ تصویریں اور ہندی شادری کے نکسک اور مختلف پیشوں کی عورتوں کے ذکر سے شاعری کو سجایا تھا۔ اس دور کے شعرا نے اس کی روشنی میں اور بھی کئی تھے راستے نکالے۔ ولی دکن کی مجلسی زندگی

کے پروردہ تھے۔ آبرو اور ان کے معاصر ان کے مقابلے میں کہیں زیادہ رنگیں، کہیں زیادہ رچی بسی آؤد کہیں زیادہ پختہ مزاج مجلسی زندگی میں پلے پڑھے تھے۔ انہوں نے دہلی میں ایک مخصوص تہذیبی مزاج کا خمیر بتے دیکھا تھا جو درگاہوں کی قوالیوں، عرسوں، میلوں ٹھیلوں، ناگل کے ہنگامے اور تماش بینی کی رنگینیوں میں نمایاں تھا۔ اس میں ہندو اور مغلیہ عناصر مل جل کر ایک نئی شان پیدا کرنے لگے تھے، گو اس تہذیبی بساط پر انحطاط، عیش پسندی اور زوال آمادگی کی پرچھائیاں پڑ رہی تھیں لیکن اس کے متنوع، پُرکار اور پختہ مزاج ہونے میں شک کرنا دشوار ہے۔ اسی لئے اس دور کے شعرا کے کلام میں جس مجلسی رنگ کی جھلک ملتی ہے وہ زیادہ رچا بسا ہے۔ اور اس لحاظ سے ان شعرا نے ولی کے انداز کو شمالی ہندوستان کے لئے مانوس اور مقبول بنانے میں بڑا کام کیا ہے۔

جہاں تک اس دور کے ادبی تصورات کا سوال ہے اس کے بارے میں چند باتیں یقین سے کہی جاسکتی ہیں۔ ولی نے فارسی شعرا کی تقلید کو اپنا شعار بنایا۔ خسرو، سعدی، حافظ، نظیری وغیرہ اسانڈہ کی غزلوں پر غزلیں لکھیں۔ ان کے اشعار کے مطالب اپنے اشعار میں نظم کئے۔ اپنی غزلوں میں مشرقی، انوری، جمالی، جامی، فردوسی، ہلالی، ریاضی، گلشن، دانا، فطرت، فصیحی، زلالی، فیضی، قدسی، طالب، شیدا، اہلی، بدر، غزالی، خسرو، صائب، شوکت، بیدل، شوقی، مائل، عالی وغیرہ فارسی شعرا کا ذکر کیا ہے۔ آبرو کے کلام میں حافظ، جمالی، انوری، حالی، نعمت خان عالی کا ذکر ملتا ہے لیکن درحقیقت ولی کے ہاں خسرو، حافظ وغیرہ کے علاوہ باقی شعرا کا واضح اثر نہیں ملتا۔ فائز نے لکھا ہے^۱ :

» قدما اگرچہ استاد اند و واضح قوانین، متاخرین رنگینی و نزاکت و

نازک خیالی را بہ نہایت رسانیدہ اند۔ الحال طور قدما متروک شدہ۔ درین

عصر شعر تراشے چند ہم رسیدہ اند کہ آن کہ خبرے از شعر و شاعری

نہ دارند تختہ بر سر قدما می زنند و قلم بر اشعار متاخران می کشند »

اس کے علاوہ متاخرین کی تقلید کے ساتھ ساتھ شاعری کے بارے میں بھی فائز نے اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے^۲ ہیں :

» و بیاید دانست کہ شعر خالی از مبالغہ نہ می باشد و نزد جمع مطلقاً

۱، ۲، دیکھئے » اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر « از پروفیسر سید محمود حسن رحوی مقدمہ)

مدوح است چنان چہ گفتہ اند « خیر الکلام ما بولغ فیہ و احسن الشعر
اکذبہ » و جمع بر آن رفتہ اند کہ مبالغہ در کلام مطلقاً مردود است
از جہت آن کہ کذب است و آن اقل مذہوم و گفتہ اند « خیر الکلام ما
اخرج بمنخرج الحق و الصدق »

ایک اور جگہ لکھتے ہیں :

« کمال شاعر موقوف بر صنائع شعریہ است »

آبرو نے شعرو شاعری کے بارے میں جگہ جگہ اظہار رائے کیا ہے :

فکر بحر شعر میں دل کو عبث مت خوں کرو
فاختا کی ضرب سیکھو نالے کو موزوں کرو
شعر کو مضمون سیتی جو قدر (ہو) ہے آبرو
قافیہ سیتی ملایا قافیہ تو کیا ہوا
رواں نہیں طبع جسکی شعر تر کی تر زبانی پر
نہیں ہوتا ہے اوس کوں آبرو کے شعر سے بہرا
عزت ہے جوہری کی جو قیمتی ہو گوہر
ہے آبرو ہمن کوں جگ میں سخن ہمارا

آبرو نے شعر کی آراستگی سے زیادہ نفس مضمون پر زور دیا ہے اور قافیہ سے
قافیہ ملانے کو مذہوم بتایا ہے ، اسی طرح مضمون اپنی ریختہ گونی کے بارے میں لکھتے ہیں :
درد دل سے جس طرح بیمار اُٹھتا ہے کراہ اس طرح ایک شعر مضمون بھی کہے ہے گاہ گاہ
کہا طفلان کی خاطر ریختہ کو وگرنہ شعر کہتا فارسی کا

کہتا ہوں ریختہ میں مانند شمع لیکن لغزش زباں کرے ہے صاحب سخن کے آگے
اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ایہام گو شعرا نے بھی شاعری کو محض
لفظی شعبہ گری نہیں سمجھا بلکہ مضمون کی اہمیت اور معنویت دونوں کو ہمیشہ پیش نظر
رکھا ، گو ایہام کی طرف ان کی رغبت رہی اور اسے انداز بیان کے طور پر استعمال
کرتے رہے ۔ ایہام کا مقصد غالباً یہ بھی رہا ہوگا کہ فارسی کے چٹ پٹے پن ، چاشنی اور
کمال کے مقابلے میں ریختہ گوئی میں بھی اظہار کمال کے گوشے نکالے جائیں اور اس سے
شاعری میں لذت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے ۔ یہ اور بات ہے کہ اس کوشش میں

ریختہ گو شعرا حد سے آگے نکل گئے اور شاعری محض ایہام ہو کر رہ گئی اور ان کا خیال چیستان بن گیا۔

پھر بھی ان کی یہ کوشش رایگانہ نہیں گئی اور انہوں نے ولی کی شاعری کو استوار تہذیبی زمیں دی۔ اس میں فکر اور اسلوب کے لحاظ سے اضافے کئے اور اسے وہ نیا رنگ و روض بخشا جس سے وہ آنے والی نسلوں کے لئے جاذب توجہ بن گئی اور ریختہ گوئی میں میر، سودا اور درد جیسے عالی مرتبت شعرا پیدا ہوئے۔

اس دور کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے شمالی ہند میں اردو شاعری کے ارتقا کی داغ بیل ڈال دی اور جتنے عام اسالیب اور آغاز ہماری شاعری میں رائج ہوئے وہ ابتدائی شکل میں کسی نہ کسی لحاظ سے ایہام گو شعرا کے ہاں مل جاتے ہیں۔ میر درد کا معاملہ البتہ جداگانہ ہے۔ میرؑ کی جذبات نگاری کا رنگ چند اشعار میں ضرور ملے گا مگر ان کی تیکھی انفرادیت اور دلنشین داخلیت یہاں مفقود ہے۔ سوداؒ کا تجمل اور شان و شکوہ بھی بعض اشعار میں مل جائے گا، اسکے علاوہ لکھنؤ اسکول کی رعایت لفظی، صناعی، مسلسل غزلیں اور معاملہ بندی غرض سبھی انداز کے شعر ان بزرگوں کے کلام میں ملیں گے، بجا طور پر یہ شعراؒ ہجرات اور انشاء، ناسخ اور آتش کے پیش رو کہے جا سکتے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اس دور میں یوں تو غزل کو فیصلہ کن اہمیت حاصل ہو گئی اور اسکے بعد کافی مدت تک غزل کا غلبہ رہا مگر یہی وہ دور تھا جب اردو شاعری کی مختلف اصناف کا جنم ہوا۔ اردو کا پہلا واسوخت آبروؒ نے لکھا اور اسکے علاوہ ان کے کلام میں بعض اشارے غزلوں میں بھی ملیں گے۔ مثنویاں اس دور میں لکھی گئیں گو ان میں دکنی مثنویوں کا سا تجمل اور وسعت نہیں ہے

۱ — پھر تیرے لئے دشت دشت دھواں کدھر گئے وہ عاشقی کے ہائے زمانے کدھر گئے

۲ — فرہاد کا دل کوہ کوہ کا پیرا پیلا ہوا
کیا سمجھ بلبلی نے باندا ہے چمن میں آشیان

۳ — آہا یہ صبح نیند سے اٹھ رہا ہوا
جاماں گئے ہیں پھولوں کا اسکے ہوا

۴ — خط کافر سے تیرے گرد لپٹا ہوا
فرنگستان کیا ہے آج اے پیارے بدخشاں کو
مردم پر جان تو دیتا ہے تیرا آوا
موج آب زندگی پیارے تیری رفتار ہے

۵ — "اردو کا پہلا واسوخت"، از استاذی پروفیسر سید محمود حسن رضوی بطیوہ ماسٹر نمبر ۱۔

مگر پھر بھی ان میں سے بعض مثنویاں غنیمت ہیں - مرثیہ گوئی کی باقاعدہ ابتدا بھی اسی دور سے ہوتی ہے - مجالس عزا، تعزیه داری، جلسے جلوس کا ذکر اکثر ملتا ہے، غرض مرثیوں کی تعداد اور ان کی مقبولیت میں اضافہ اس دور سے شروع ہوتا ہے - ہجویہ انداز اور طنز و مزاح کے پہلو بھی اس زمانے میں نکلنے لگے تھے - کہیں کہیں ریختی کا رنگ بھی جھلکتا ہے گو غالب نہیں ہونے پاتا - غرض اس بات کے باوجود کہ اس دور کے شعرا نے ممانت اور سنجیدگی سے زیادہ خوش وقتی کے طور پر تفریحاً ریختہ گوئی کی طرف توجہ کی تھی، اس زمانے میں ریختہ گوئی کو مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کی آئندہ نشو و نما کے حدود اور خطوط بڑی حد تک متعین ہو گئے - اس اعتبار سے ایہام گوئی کا دور تاریخی اہمیت رکھتا ہے اور ایہام گو شعرا کی ادبی خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا -

• • •

۱۔ ”محمد شاہ سے پہلے شمالی ہند میں مرثیہ گوئی کا آغاز نہیں ہوا تھا صرف دکنی مرثیوں نے شاعروں کے لئے ریختہ میں مرثیہ کہنے کا رستہ صاف کر دیا تھا،، سودا از شیخ چاند ص ۲۸۳ مطبوعہ انجمن ترقی اردو ۱۹۳۶ء۔ اس دور کے شعرا کے ہاں بھی اس کا نمایاں اثر ہے۔ آبرو نے ایک مرثیہ نما غزل کہی ہے - غزل کہہ گئی انعام میں گرہلا کے متعلق تلمیحات استعمال کی ہیں۔ اسی طرح مضمون، پکرتنگ وغیرہ کے ہاں اس قسم کی تلمیحیں موجود ہیں -

تیغ تیز

از

جتاب قاضی عبدالودود، بیرسٹر پٹنہ

» تیغ تیز « غالب کا ایک رسالہ ہے، جس کے صفحہ اول کے بیچ میں اس کا نام، اور اوپر نیچے علی الترتیب عبارات ذیل مرقوم ہیں: » اللہ (کذا) غالب علی امرہ « » درمطبع اکمل المطابع طبع شد « صفحہ ۲ تا ۴ میں دیباچہ ہے - ابتدا بسم اللہ الخ سے ہوتی ہے^۱، اس کے بعد یہ عبارات ہیں:

اللہ جل شانہ، اپنے بندوں کو ورزش امور خیر کی توفیق دے، اچھا ہے وہ بندہ جس کو ظلم کی خو نہ ہو، اور ظلم کی انواع ہیں، ازان جملہ ایک سخن پروری ہے^۱، جس کو بے ایمانی کہا چاہئے -

دیباچے میں » برہان قاطع « کی تنقید میں جو » رسالہ « ان کے قلم سے نکلا تھا، اس کا نام قاطع برہان و درفش کاویانی^۲ بتانے کے بعد ان چار کتابوں کا ذکر کرتے ہیں، جو » برہان قاطع « کی حمایت میں نکلی تھیں - » تیغ تیز « ان میں سے چوتھی کتاب کا رد ہے، غالب اس کتاب (مؤید برہان) اور اس کے مصنف کے متعلق دیباچے میں رقم طراز ہیں:

» رابعہم^۳ مدرس احمد علی صاحب عربیت میں امین الدین سے بڑھکر، فارسیت میں برابر، فحش^۴ و ناسزا گوئی میں کمتر، جتنے الفاظ تودین و تذلیل کے ہیں، وہ چن چن کر میرے واسطے صرف کئے، اور یہ نہ سمجھا کہ غالب اگر عالم نہیں، شاعر نہیں، آخر شرافت و امارت میں ایک پایہ رکھتا ہے، صاحب عز و شان ہے، عالیخاندان ہے

۱۔ صفحہ ۲ میں بعد بسم اللہ الخ ۱۰ سطریں ہیں - آگے چلکر دیباچہ کے ابتدائی عبارات جو قلم ہوئے ہیں، ان میں سطر اول » ظلم کی « پر ختم ہوتی ہے - تیغ تیز کے باقی صفحات میں عموماً ایسی ۱۷ سطریں ہیں -
۲ قاطع برہان دوسری بار چھپی، تو نام یہی رہا، لیکن، غالب نے اس کا لقب درفش کاویانی قرار دیا -
اشاعت ۱ کو درفش کاویانی کہنا صحیح نہیں -

۳ - » رابعہ « دکنیم رابعہم کی طرف اشارہ -

۴ - احمد علی کی کوئی عبارت، اگر فحش کی وہ تعریف جو غالب کی لطائف غیبی میں ہے، صحیح ہے، فحش نہیں کی جا سکتی -

(اس کے بعد یہ کہ امرا ورؤسا و راجگان ہند کا روشناس ہے، انگریز اسے رئیس زادہ مانتے ہیں، بادشاہ نے اسے خطاب دیا تھا، انگریزی دفتر میں خانصاحب بسیار مہربان دوستانہ القاب ہے) : جس کو گورمنٹ خاں صاحب لکھتی ہیں (کذا)، اس کو سڑی اور کتا اور گدھا کیونکر لکھوں۔ . . یہ تذلیل . . گورمنٹ بہادر کی توہین اور وضع و شریف ہند کی مخالفت ہے۔ میرا کیا بگڑا، مولوی نے اپنا پاچی پن ظاہر کیا، میں نے . . احمد علی کے الفاظ مذموم سے قطع نظر کر کے ان کے مطالب علمی کا جواب اپنے ذمے لیا »

اس کے بعد ۱۷ فصلیں ہیں، جو ص ۴ سے شروع ہو کر ص ۲۹ پر تمام ہوتی ہیں۔ فصل ۱ کے آغاز میں ایک مختصر سی مشوی ہے، جس کے ۴ شعر یہ ہیں :

بر آنم بنیوی این تیغ تیز کہ مغز عدو را کم ریز ریز . .
اگر گفته آید کہ او مرد و رفت زمغزش چہ خواہی می اے شکفت
زمغزش خرد جسم اماچہ سود کہ در زندگی نیز مغزش نبود
زہی نامہ کز فر اقبال او یکے تیغ تیز آمدہ سال او

» یکی تیغ تیز « سے ۱۸۶۷ نکلتا ہے، اور یہی اس کے ساتھ مرقوم ہے۔ اس فصل کا ایک ٹکڑا یہ ہے :

» هف بالفتح ایک لفظ ہے ثنائی، اس میں سے ایک سو کی لغت پیدا کئے، مزا یہ کہ »برہان قاطع« میں بھی لکھے، اور پھر سواد ملحقات میں بھی رقم فرمائے، مولوی صفحہ ۴۰۲ میں اس لفظ کے باب میں ایک صفحہ پورا سیاہ کرتے ہیں . . ایک لفظ سے سولفت بنانے کا عذر کہاں، .. اس عذر نہ کرنے کو میں نے معاف کیا، دوبارہ ملحقات میں انہیں سو لغت کے لکھنے کا تو مولوی جی جواب دیں»

غالب نے »قاطع برہان« میں »هف« پر اس کے سوا کوئی اعتراض نہیں کیا کہ غریب ہے، ایک سے ایک سو کی لغت پیدا کرنا »هفت« کے متعلق لکھا تھا، اور ان کی نسبت یہ رائے ظاہر کی تھی کہ »کمتر معقول و بیشتر نامقبول«۔ لطف یہ کہ غالب هف سے متعلق عبارت حوالہ قلم کرنے کے بعد »قاطع برہان« (قاطع) کے الفاظ نقل کرتے ہیں، جن سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کا تعلق هفت سے ہے۔ احمد علی نے »مؤید برہان« (مؤید) میں ملحقات »برہان قاطع« میں دوبارہ هفت سے پیدا ہونے والے سو سے زیادہ کئی بات کے مندرج ہونے کا جواب دیا تھا، وہ »شمشیر تیز تر« (شمشیر) میں جو »تیغ تیز«

کا جواب ہے لکھتے ہیں: «ملحقات برہان ہر گز و ہر آئہ از.. محمد حسین.. نیست از اہل مطبع است، چنانچہ در صفحہ ۲۱۰ و در صفحہ ۴۰۸ از مؤید برہان حقیقت حال ملحقات مرقوم شدہ، و قطع نظر ازین در ملحقات ہفت خم و ہفت کنبہ ہمیں دو کناہہ کہ در برہان مسطور است، مرقوم است، و این یک صد و چند کناہہ بالتکرار ہر گز ثبت نیست، و مشاہدہ شاہد» ص ۳۴۔

حقیقت یہ ہے کہ ایسے مرکبات جن کا جزو اول ہفت ہے، «برہان قاطع» (برہان) میں ۱۰۵ ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں کہ یہ «سراسر.. ہفت سپہا» و ہفت کشور و ہفت پردہ چشم کا کناہہ ہیں» (قاطع، جس کی عبارت تیغ تیز ص ۵ میں منقول ہے)۔ غالب کا یہ قول بالکل غلط ہے کہ یہ سب کے سب ملحقات میں مندرج ہیں، احمد علی صحیح کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک ہی ملحقات میں نہیں۔ جہاں تک ملحقات کا تعلق ہے، سچ یہ ہے کہ بہت سے الفاظ «برہان» کے خلی نسخوں کے حواشی میں درج تھے، انہیں «برہان» کے انتطباع کے وقت اس کے مرتب روبک نے اضافات کے ساتھ بنام ملحقات «برہان قاطع» شامل کتاب کر لیا۔ اس نے حواشی کے الفاظ اور اضافات میں تمیز کرنے کی یہ صورت نکالی ہے کہ اضافات کے ماخذ کا ذکر کر دیا ہے۔ ملحقات میں جیسا کہ احمد علی نے بتایا ہے ہفت سے شروع ہونیوالے صرف دو کناہے ہیں، جو اصل کتاب میں نہیں۔ ان کے ساتھ ماخذ کا ذکر نہیں، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ حواشی «برہان» سے لے گئے ہیں۔

غالب نے فصل ۱ میں یہ بھی لکھا ہے: «مولوی جی پہلے تو مجھ پر اعتراض کرتے ہیں کہ صحیح کے مقابل غلط ہے نہ غریب (عبارت برہان «اہن سہ لغت اگر غریب است ور صحیح») پھر نظائر کا حوالہ دیکر ہفت کشور وغیرہ کی صحت میں غلو کرتے ہیں۔ کوئی پوچھے کہ غالب نے ان الفاظ کو کب غلط لکھا ہے جو تم اس کی صحت کے گواہ گزراتے ہو» (ص ۵)

احمد علی نے «شمشیر» میں اس کا جواب دیا ہے: «از جواب این اعتراض کہ مقابل صحیح است، نہ غریب باوجود ذکر سکوت چراست و اگر غریب بمعنی غلط بود، سند کجاست و در «مؤید برہان»... ہمیں نوشتہ شد کہ «یک صد و چند لغت کہ دانای تہریز... آوردہ ہمہ معقول است و قول معترض نامقبول» و این جواب آن قول معترض... مثلا ہفت المان کناہہ از مطبعہ گونا گون... ہفت تمام ملوت از سرودہ وغیرہ۔ غالب کو سراسر یہ لکھا تھا۔

اسے کہ »درین یک صد و چند کتا یہ کمتر معقول و بیشتر نا مقبول« پس این جملہ کہ »غالب نے ان کو کب غلط لکھا ہے، یعنی چہ؟ اگر ہمہ را غلط نکتہ است بیشتری را نا مقبول خود نوشته است« (ص ۳۲)

اسی فصل میں نظامی کا یہ شعر فتحۃ تاءے آتش کی سند میں پیش کیا ہے :

مٹی کوست حلوائی ہر غمکشی ندیدہ بجز آفتاب آتشی (ص ۶)

اس سے قطع نظر کہ آتش مفتوح الٹا ہے یا نہیں، یہ شعر اس کی سند نہیں ہو سکتا، اس کی وجہ یہ کہ شین آتش حرف وصل (ی) سے ملکر متحرک ہو گیا ہے، اور اس صورت میں جیسا کہ »المعجم فی معاییر اشعار المعجم« وغیرہ میں ہے، حرف ما قبل روی (اس شعر میں ش سے قبل کا حرف ت) کی حرکت داخل قافیہ نہیں، یعنی یہ کہ مضموم، مفتوح، مکسور سبھی ہو سکتی ہے۔ فصل ۲ کی عبارت ہے : »اچھا مولوی صاحب اگر اس (محمد حسین) کو تبریزی مولہ کہتے ہیں، اور صاحب تخلص تھا، تو اس کا دیوان دکھائیں« (ص ۷) مقتضائے مقام یہ تھا کہ »تبریزی مولہ« ہونے کی سند بھی طلب کرتے۔

فصل ۳ کی ابتدا یوں ہوتی ہے : »لو طیان ایران میں رسم ہے کہ چند بد معاش... ایک امرد کو کچھ دیگر باغ میں یا کسی مکان میں لیجاتے ہیں، اور نوبت نبوت اس سے اغلام کرتے ہیں، اسی جماعت میں سے ایک شخص اس امرد کا سر پکڑے رہتا ہے سو »مؤید« کے پانچویں صفحے میں مولوی جی لوگوں کی متین کرتے ہیں، اور بتاتے ہیں کہ آؤ اور دکنی کا سر پکڑو« (ص ۷)

یہ عبارت بالکل غالب کے شایاں شان نہیں۔ اسی فصل میں ہے :

»مولانا... اسدی طوسی اور حکیم قطران کو دو فرہنگوں کا مولف بتاتے ہیں۔ بہلا صاحب، اگر اسدی... نے فرہنگ لکھی ہوتی تو محمود غزنوی کے عصر سے آج تک سب فرہنگ نگاروں کا ماخذ وہی ہوتا اور اختلاف لفظ و معنی کسی لفظ میں راہ نہ پاتا، لیس فلیس،« (ص ۸) غالب کے استدلال کا ضعف »غالب بحیثیت محقق« طبع ۲ (نقد غالب ص ۳۶۵) میں دکھایا جا چکا ہے، یہاں پر صرف اس امر کی طرف ناظرین کی توجہ منعطف کرائی جاتی ہے کہ غالب نے فرہنگ قطران کا نام لیا ہے، لیکن پھر یہ کہنے کی ضرورت متصور نہ کی کہ اس کے وجود خارجی کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں۔

۱- قطران کی فرہنگ سے امیر صاحب فرہنگ جہانگیری نے کام لیا تھا، آجکل نایب ہے۔ اسدی کی فرہنگ تین چار بار چھپ چکی ہے۔

فصل ۴ «جناب مولانا . . . حکم دیتے ہیں کہ پیدائی و زیبائی صحیح، پیدایش و زیبایش غلط۔ اقول آخر حاصل بالمصدر بنانے کے لئے دو ہی حرف موضوع ہیں، یا آخر میں شین یا تہتانی؟ موافق مولوی جی کے اجتہاد کے سیکڑوں لفظ متروک مطرود ہو جائیگے۔ ہم کہتے ہیں . . . زیبائی و پیدائی و گنجائی بھی کہہ سکتے ہیں مگر آرایش و آسایش و کاہش و رنجش کے آگے بے ترکیب شین کی جگہ یاے حلی نہیں لاسکتے، اور یہ مقدمہ نہ دلائل کا محتاج ہے، نہ نظائر کا حاجت مند،» (ص ۸)

«شمیر» میں اس کا جواب یہ ہے: «من در نظائر غلط عوام نوشتم کہ پیدایش و زیبایش بجائے پیدائی و زیبائی ازیں کجا معلوم میشود کہ از برای ساختن حاصل بالمصدر یا و شین ہمیں دو موضوع است۔ موافق اجتہاد من کدام صدها لفظ متروک . . . خواهند شد نشان باید داد۔ . . گنجایی خود موافق قیاس و مستعمل، اما پیدایش و زیبایش کہ در فارسی محتاج دلائل است و خواہاں نظائر تا حال در شعر اہل زبان بنظر فقیر نرسیدہ» (ص ۴۰)

احمد علی نے واقعی کوئی بات ایسی «مؤید» میں نہیں لکھی تھی جس کی بنا پر یہ اعتراض کیا جاسکے کہ ان کے اجتہاد کے موافق سیکڑوں الفاظ متروک ہو جائیں گے۔ پیدائیدن مصدر نہیں کہ اس کے حاصل بالمصدر کا سوال ہو، پیدائی پیدا کا اسم مجرد ہے، اور فارسی میں کثیر الاستعمال، اگر پیدا سے خلاف قاعدہ پیدایش بھی بتا ہے تو غالب کو اس کی سند پیش کرنی تھی۔ یہ کہنا کیا کہ یہ «مقدمہ نہ دلائل کا محتاج ہے» نہ نظائر کا حاجت مند۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ لفظ خلاف قاعدہ عہد اکبری سے فارسی میں آنے لگا ہے، اس کی بحث «نقد غالب» ص ۴۱۱ میں دیکھی جائے۔ زیبایش کسی ایرانی کے یہاں مجھے نہیں ملا۔ گنجایی کا ذکر ہی بیکار تھا، اس کی صحت معرض بحث میں نہ تھی۔ غالب کی عبارت «آرایش . . . نہیں لاسکتے»، محل نامل ہے۔ اضافہ ی شین کے بعد نہیں، بلکہ حذف شین کے بعد جو کچھ بچتا ہے اس پر ہوتا ہے۔ «کے آگے» پر اعتراض ہے۔ اسی فصل میں ہے: «کندن کو صحیح اور کندیدن کو غلط بتاتے ہیں، یارب، کندن مصدر اصلی اور کندیدن مصدر فرعی بنا ہوا مضارع سے، جیسے آوردن اور آوریدن، یا رُستن . . . اور روییدن» (ص ۹)

غالب کو کندیدن اور آوریدن و روییدن میں فرق نظر نہیں آتا، لیکن، کندیدن ان سے مختلف ہے، آوریدن اور رویدن سے یدن نکال دیا جائے تو آور و روی بیچ جاتا ہے، کندیدن میں یدن نہ ہو، تو کد رہ جاتا ہے۔ آوریدن و آوردن کا امر آور ہے، اور

رستن و رویدن کا روی ، کندن کا امر کن ہے ، کند نہیں ۔ اگر خلاف قاعدہ کندن سے کنیدن کی جگہ کنیدن بنا ہے ، تو غالب کو اس کی سند دینی تھی ، اظہار حیرت سے کیا ہوتا ہے ۔ یہاں میں اس بحث سے گریز کرتا ہوں کہ مصدر اصلی اور مصدر مضارعی صحیح اصطلاحات ہیں ، یا نہیں کہنا صرف یہ ہے کہ کنیدن کی سند ایرانیوں کی نظم و نثر میں مجھے نہیں ملی ۔ فصل ۵ میں ہے «اگر برعایت قافیہ نثر یا نظم میں منشی یا شاعر نویسد و فریسد

لکھ جائے ، تو ایسی قباحت لازم نہیں آتی» ص ۱۰

فریسد نویسد کا قافیہ آسکتا ہے ، تو فرستد کا قافیہ نوشتد بھی ہو سکتا ہے ۔ اس قسم کا تصرف جائز نہیں ۔ فریسد ہندوستانی فارسی نویسوں کے یہاں ملتا ہے ، اس کی بحث بھی «نقد غالب» ص ۳۹۳ میں ملیگی ۔

اسی فصل میں احمد علی پر اعتراض کیا ہے کہ ان کی عبارت میں «چشم عیب ساز» آیا ہے (ص ۱۰) اس کا جواب «شمشیر» میں یوں ہے «دیدہ (چشم نہیں) عیب ساز در عبارتیکہ واقع است ، از احمد نیست ، از زبان .. محمد حسین تبریزیت» (ص ۵۰) ۔

جواب صحیح ہے ، «دیدہ عیب ساز» اس عبارت میں آیا ہے جو «مؤید» میں دیباچہ «برہان» سے نقل ہوئی ہے ۔ میں نے «غالب بحیثیت محقق» طبع ۲ میں دیدہ عیب ساز کے متعلق لکھا ہے کہ «یہ ترکیب ظاہرا نظامی کے شعر ذیل (محزون اسرار ص ۱۴۴) کو دیکھ کر بنائی گئی ہے :

دیدہ ز عیب دگراں کن فراز صورت خود ہیں و درو عیب ساز» (ص ۴۰۲) ۔ اس فصل میں غالب نے احمد علی پر اعتراض کیا کہ انہوں نے میری عبارت «غم تباہی آئین گفتار پارسی خورد» سرفہ کیا ہے اور «مؤید» میں لکھا ہے : «غم گفتار پارسی زبان خورد» ۔ سرفہ سے قطع نظر ، غالب یہ کہتے ہیں «یہ معنی کر کے لکھا ہے ، بھلا غم گفتار پارسی زبان خورد کے کیا معنی ؟» (ص ۱۱) ۔

«شمشیر» ص ۵۳ میں اس کا جواب یہ ہے کہ «مؤید» میں مرگز «غم گفتار پارسی زبان خورد» نہیں «غم تباہی گفتار فارسی خورد» ہے ۔ رہا سرفہ تو اس کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں «فقیر را هنگام نگارش این مقام بخداے لایزال .. فقرہ غالب .. مرگز زیاد نبودہ است» میں اس کی تصدیق کرتا ہوں کہ «مؤید» میں اسی طرح ہے جس طرح «شمشیر» میں نقل ہوا ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں عبارت سقم سے خالی ہے ۔ چوری کا الزام مرگز قابل قبول نہیں ، غالب کے فقرے میں کوئی خاص بات ایسی نہیں ، جس کا کوئی سرفہ کرے ۔

اس فصل میں غالب نے «سرقۂ مضمون بتغیر الفاظ» کا الزام بھی دیا ہے۔
 «آری دبیران پارس را قاعدہ چنان بود کہ بر سر دال اجد نقطہ نہادندی چوں
 دریں اندیشہ وجود دال بینقطہ ازمیاں میرفت و ہمہ دال منقوطہ میماند، اکابر عرب قاعدۂ قرار
 دادند و تفرقۂ دال و ذال بر آن قاعدہ اساس نہادند» (عبارت قاطع) . . مولوی . . فارسیدان . . یہ
 عبارت یوں لکھتا ہے «بخاطر فاطر چنین میرسد کہ چوں در زمان قدیم . . بر زیر دال نقطہ
 مینہادہ اند، متاخرین کہ ازیں قاعدہ آگاہ نیند آن را خیال ذال منقوطہ کردہ اند . . فرهنگہاے
 پیشین میں کوئی مجھ کو یہ مطالب دکھا دے تو میں گنہگار ورنہ مولوی الہائی گیرا - یہ
 راز مجھ سے . . عبدالصمد نے کہا ہے، دوسرا کوئی اس کو نہیں جانتا تھا، ایسی نئی
 بات کو چرانا اور اپنا قول بنانا چوری اور سرزوری، خیرہ رانی اور بیحیائی ہے یا نہیں؟»
 (ص ۱۱) -

میں نے «ذال فارسی اور غالب» شائع کردہ «آجکل» دہلی میں اس معاملے سے
 مفصل بحث کی ہے، جملہ یہاں لکھتا ہوں کہ غالب نے جو عبارت احمد علی کی طرف
 منسوب کی ہے، وہ ان کی نہیں، صاحب «فرہنگ جہانگیری» کی ہے، اور «مؤید» میں صراحتاً
 فرہنگ مذکور سے منقول ہے - سرقے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا - غالب کا ادعا کہ ایک
 بالکل نئی بات انہوں نے سنی تھی، کسی طرح قابل قبول نہیں - اس سلسلے میں یہ بھی دیکھنا
 چاہئے کہ اگر واقعی قدما عام طور پر ہر دال کے اوپر نقطہ دیا کرتے تھے، تو یہ ایسی
 بات نہ تھی کہ صرف عبدالصمد کو معلوم ہوتی - اگر واقعی ایسا تھا، تو عبدالصمد یا غالب
 سے یہ سوال کیا جاسکتا تھا، کہ اس کے ثبوت میں قدما کے ہاتھ کی تحریریں پیش
 کریں - حقیقت یہ ہے کہ یہ عام دستور نہ تھا، چنانچہ فارسی کے قدیم ترین
 خطی نسخے جو ملتے ہیں ان میں دال کی جگہ دال اور ذال کی جگہ ذال ہے -
 اہل عرب کو زبان فارسی کے متعلق قاعدہ بنانے سے کیا سروکار، اور ایرانیوں نے اس
 باب میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی غرض یہ ہے کہ ناواقف دھوکا نہ کھائیں اور
 غلط جگہ نقطہ نہ لگائیں -

فصل ۷ میں احمد علی پر یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے ایک ایسا شعر کیوں نقل
 کیا جو «میرے مفید مطلب ہے» . . بس اس بھروسے پر کہ میں مولوی اور مدرس ہوں،
 آنکھ بند کر لی ہے اور لکھنا شروع کر دیا ہے، نہ برعل دیکھنا، نہ یسمل دیکھنا
 شعر یہ ہے :
 «روئے بنما و بزم را آرا چوں توئی آفتاب بزم آرا»

حقیقت یہ ہے کہ احمد علی نے سروری کی فرہنگ کے عبارات مکمل نقل کیے تھے، جن میں وہ شعر بھی آگیا، اس سے کسی ایسی بات کو جو ان کے اور غالب کے درمیان ماہہ النزاع تھی ثابت کرنا مدنظر نہ تھا۔ رجوع برای تفصیل بہ «غالب بحیثیت محقق» (نقد غالب ص ۴۲۰)

اس فصل میں غالب لکھتے ہیں: «مولوی جی.. فرماتے ہیں کہ آرا بمعنی آرایش نزاری نے لکھا ہے.. نمیساید برافزودن اگر مشاطہ فطرت جمالی را بزیانی نگارے کردا و آرائے

فقیر عرض کرتا ہے کہ.. لعنت الله علی الکاذبین - یہ جھوٹ ہے، نزاری نے آرا کو بمعنی آرایش نہیں لکھا، آرائی کو بمعنی آرایش لکھا ہے» (ص ۱۷) غالب اس جگہ آرائی = آرایش کے وجود پر رور دیتے ہیں، حالانکہ «تیغ تیز» کے ص ۹ میں وہ یہ کہ چکے ہیں کہ آرایش و آسایش و کاہش و ربخش کے آگے، بے تر کیب، شین کی جگہ یا، حطی نہیں لاسکے»

دوسرے الفاظ میں یہ کہ آرائی = آرایش صحیح نہیں - تفصیل کے لئے «نقد غالب» ص ۴۱۷ کی طرف رجوع ہو۔

اس فصل میں غالب آرازش = خیر و خیرات کے وجود خارجی کے منکر ہیں، اور اس بنا پر کہ بقول ان کے فردوسی نے ہزار جگہ آرازش کو بمعنی خیر و خیرات استعمال کیا ہے، فرماتے ہیں کہ «دکنی اور آرزوے دہلوی (ان کا بیان مؤید میں پیش ہوا تھا) کون موتے ہیں کہ ان کا وہ قول جو شہنشاہ قلمرو زبان دری و پہلوی کے خلاف ہو، لمس کو کوئی زبکن پر لائے» (ص ۱۴)

فردوسی کے یہاں آرازش کا بمعنی مذکور بکثرت پایا جاتا (ہزار بار میں بہت مبالغہ) صحیح بھی ہو تو وہ اس سے مانع نہیں کہ آرازش اس کا مرادف نہیں - فردوسی نے اس کی تردید کی ہوتی، تو اور ہلت تھی - یہاں مجھے اس سے بحث نہیں کہ آرازش = خیر و خیرات واقعی ہے یا نہیں۔

فصل ۸ میں ہے «اروند کے معنی میں میرا اور مولوی جی کا بیان ایک ہے، الفاظ میں تغیر بالمرادف ہو تو ہو» ص ۱۳ - «شمشیر» ص ۹۹ میں اس کا جواب یہ ہے: «در معنی

۱ احمد علی لکھتے ہیں کہ نصیحت نزاری کے دوسرے اشعار موجود ہیں، آرائے ہے، آرائی نہیں، میں اس کو تصدیق یا تکذیب سے قاصر ہوں -

اروند نیز بیان من و او یکی نیست، تغایر بالمعین است۔ غالب در قاطع برهان لفظ اروند را بمعنی بسیط مقابل مرکب نوشته بود، و اینجا گفته کہ اروند.. ٹھوس .. ہے» ۵

غالب نے «قاطع» میں لکھا تھا «اروند بضمة الف خلاصہ وزبدہ و بسیط را گویند کہ مقابل مرکب است و ساسان پنجم.. بمعنی چیزی آورده است کہ ہیچ چیز از خارج داخل آن نتواند شد.. عبدالصمد گاہ گاہ.. خود را اروند بندہ نوشتی، چون پژوهش رفت فرمود کہ اروند بندہ مضاف و مضاف الیہ مقابست، یعنی بندہ اروند، بندہ ترجمہ عبد و اروند ترجمہ حمد»

اروند «دساتیر» میں عین وزبدہ و خلاصہ کے معنی میں ہے جیسا کہ ملا فیروز نے «فرہنگ دساتیر» ص ۴ میں لکھا ہے۔ یہ لفظ «دساتیر» میں کئی جگہ آیا ہے، ار آن جملہ صفحات ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۱۔ غالب نے «دساتیر» کی جس عبارت کا مطلب غلط سمجھ کر اروند کو حمد کا ہم معنی بتایا ہے، وہ غالباً یہ ہے :

آن چنان کہ نکراند و نیوندند بتو چیزی و نگسلد نہ جدا شود از تو چیزی، میر ماید بابۃ یزداں اروند گوهر اوست، وزو بیرون و جدا نیست، چنانکہ ہستی او اروند گوهر وی است، تاہیچ رو درو پیوند و پیوست و شمرد و پیکر نبندد» (ص ۸۳، ترجمہ انگریزی ص ۵۵)

اسی فصل میں «چشم مخالفان بیاژن بتیر» کو ناموزوں کہا ہے اور طنزاً لکھا ہے: «جس طرح حکم ہو اس طرح پڑھوں، جانتا ہوں کہ کاپی نگار کی شامت آئیگی، اور غلطی اس سے منسوب ہو جائے گی، لیکن مجھے مدرس صاحب سے استفادہ منظور ہے» ص ۱۴

«شمشیر» ص ۶۰ میں احمد علی نے اسے موزوں ثابت کیا ہے، اور میں نے اس سے مفصل بحث «ندیم ڈھاکہ» کے شمارۃ اول میں کی ہے۔ احمد علی کا جواب صحیح ہے۔

فصل ۹ میں احمد علی پر یہ اعتراض ہے کہ خارج از بحث باتیں بہت لکھتے ہیں، لیکن ضروری باتیں قلم انداز کرتے ہیں۔ احمد علی نے بقول غالب ان کے اس «فقرے کا جواب» نہیں دیا کہ «ہر آئینہ ماضی (آہنگیدن) آہنگید خواہد بود۔ نہ آہنگ» ص ۱۵

» مؤید « میں اس کا جواب موجود ہے ۔ احمد علی کہتے ہیں کہ اگر کاتب کی غلطی نہیں، تو محمد حسین نے خطا کی ہے ۔ فصل ۱۰ ۔ احمد علی نے لکھا تھا کہ فازہ و خمیازہ کی بحث میں غالب نے » غیاث اللغات « سے دعو کا کھایا ہوگا ۔ غالب اس کا جواب یوں دیتے ہیں :

» عیاذاً باللہ اگر غالب جامع » غیاث اللغات « کو آدمی جانتا ہو تو وہ خود آدمی نہیں ۔ ایک بار .. اس .. کو سراسر دیکھ لیا ، جب دیکھا کہ جابجا قلیل کے کلام کا حوالہ دیتا ہے اور ماخذ اس کا فن لغت میں » چار شربت « اور » نہر الفصاحت « ہے ، کتاب پر اور مولف پر لعنت بھیجی ۔ مدرس جن اتنا نہ سمجھے کہ جو میاں انجو کو نہ مانینگا ، وہ میانجی غیاث الدین کو کیا جانے گا ۔ رامپور جانے کا اتفاق ہوا اور وہاں کے صاحبزادگان عالی تیار اور رؤسائے نامدار سے ملاقاتیں .. رہیں تو .. معلوم (ہوا) کہ ایک ملائے مکتبدار تھا ، نہ رئیس کا روشناس ، نہ اکابر شہر کا آشنا ، ایک گمنام ملا مکتبدار ، چند صاحب مقدور لوگ اس کے مکتب میں پڑھتے تھے ، انہوں نے صرف زر میں اس کو مدد دے ، مثل بندر کے کہ جس نے نجار کی تقلید کی تھی ، ایک فرہنگ چھپوائی « ص ۱۶

غیاث اللغات » فرہنگ نفیس « (قول قزوینی) کہے جانے کی مستحق ہو یا نہ ہو ، غیاث الدین اس کے مولف کے متعلق یہ بات کہ وہ ایک گمنام ملائے مکتبدار تھا ، ہرگز نہ سنی ہوگی ، اس لئے کہ امیر مینائی کے بیان ۱ کے مطابق جسے خود کلب علیخان کا قول سمجھنا چاہئے ، وہ خود ان کے اور ان کے والد کے استاد تھے ۔

کس فرہنگ نگار کے مرتبہ علمی کا تعین اس امر سے نہیں ہو سکتا کہ اس کے تعلقات حکمرانوں اور امیروں سے کس نوع کے تھے ؛ یہ صحیح معیار ہوتا تو اکبر و جہانگیر کے عہد اور ظفر کے زمانے میں جو فرق ہے ، اس کا لحاظ کرتے ہوئے ، انجو کے سامنے جو اکبر و جہانگیر کے دور کے بڑے امیروں میں تھا ، اور جس کی فرہنگ کا ذکر جہانگیر نے خود اپنی » تزک « میں کیا ہے ، غالب کی کچھ حقیقت ہی نہیں رہتی ۔

احمد علی نے صاحب » غیاث اللغات « کی حمایت میں کچھ نہیں لکھا ، یہ سوال کیا ہے کہ غالب کی گمراہی کا باعث وہ نہیں ، تو انہوں نے فازہ و خمیازہ کے متعلق میرے اعتراض کا جواب کیوں نہیں دیا (شمشیر ص ۶۶) ۔ غالب فازہ نہیں ، فازہ کو صحیح سمجھتے

تھے اور یہ ان کے نزدیک عربی تھا۔ اس امر میں کہ فارسی ہے اور زائے فارسی سے ہے، شبہ کی مطلقاً گنجائش نہیں (لقد غالب ص ۴۱۴)۔ غالب کا یہ دعویٰ بھی کہ خمیازہ صرف انگریزی کو کہتے ہیں، جماہی کو نہیں، غلط ہے (نقد غالب ص ۳۹۶)۔

فصل ۱۱ میں ہے »راقم موند . . پاچاہ کو اسی معنی پر کہ دکنی نے لہرائے ہیں (بول و غلط)، از روی فرط رغبت مزالے لیکر استعمال کرتا ہے« اس کے بعد غالب کو اس پر اصرار ہے کہ یہ پاچاہ ہے اور پاخانہ اس کا مصحف ہے بد مذاقی سے جس کا اظہار »راقم . . ہیں« میں ہوا ہے، قطع نظر، پاچاہ دسانیری لفظ ہے، »پاخانہ« کو اس سے کیا تعلق؟

فصل ۱۲ گرفتن کے مفتوح الرا ہونے کے ثبوت میں ایک شعر فردوسی کا (قوافی برفت و گرفت) اور ایک خاقانی کا (قوافی گرفتہ و رقتہ) پیش کیا ہے اور اس کے بعد لکھا ہے »جواز اختلاف حرکت ما قبل روی سے قدما کے دیوان بھرے پڑے ہیں، خصوصاً «قصۂ ویس و رامین» میں . . قید حرکات ثلاثہ الہادی ہے، گشتہ و کشتہ قافیہ، وہ مثنوی منطبع ہو گئی ہے جو چاہے دیکھ لے« ص ۱۹

شعر خاقانی سے فتحہ را کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، شعر فردوسی ان کے مفید مطلب ہے، لیکن انہیں خود اقرار ہے کہ فردوسی کے یہاں ہزار جگہ گرفت شکفت (تعجب) کا قافیہ آیا ہے۔ غالب کے نزدیک شکفت مفتوح الفا ہوتا تو وہ »قاطع« میں یہ نہ لکھتے »گروہے . . گرفتن را بکسرتین صحیح انگارند و شعر را . . (قافیہ گرفت و شکفت) . . سند آرد«۔ ظاہر ہے کہ اگر اسے مفتوح الکاف سمجھتے تو بیانگ دھل اس کا اعلان کرتے۔ »ویس و رامین« میں احیاناً کوئی غلط قافیہ آگیا ہو لیکن عموماً اس کا مصنف ان قواعد کا جو اس کے عہد میں رائج تھے پابند تھا۔ قوافی پر اس کے زمانے کی لکھی ہوئی کوئی کتاب موجود نہیں، لیکن، قرائن اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جس طرح صاحب »المعجم« اختلاف حذو و توجیہ کو ناروا قرار دیتا ہے، فخر گرگانی بھی ناجائز سمجھتا ہوگا۔ رہا کشتہ و کشتہ کا قافیہ، یہ ہر زمانے میں صحیح مانا گیا ہے۔ روی سے قبل کا حرف ساکن ہو تو اسے حرف قید کہتے ہیں، اور اس سے پیشتر جو حرف ہے، اس کی حرکت اصطلاحاً حذو کہی جاتی ہے۔ گشتہ و کشتہ میں روی ت ہے، اور ش حرف قید، روی حرف وصل ہائے مختلف سے مل کر متحرک ہوئی ہے، اس لیے اختلاف حذو

بالانفاق روا ہے ۔ اگر روی ہمارے مختفی سے مل کر متحرک نہ ہوئی ہوئی ، تو گشت و کشت کا قافیہ نادرست ہوتا ، اور اسی عیب کو اقوا کہتے ۔ احمد علی کا اعتراض «جواز اختلاف حرکت ماقبل روی» پر ہے ، اور اس میں شک نہیں کہ غالب کی عبارت سقیم ہے ۔ کہنا یہ چاہیے تھا کہ دواوبن ایسے اشعار سے ، او «ہیں» جن سے جواز ثابت ہوتا ہے ۔

فصل ۱۵ دربارهٔ پولہ «حضرت کا فقرہ کہ بمعنی میان و میاں نبی بنظر آمدہ ، نہ نرم بخصوصیت میوہ ، یہ فقرہ یہاں تک تو مکذب قول دکنی ہے کہ بمعنی خربرۂ مضمحل نوشت» ص ۲۳

«شمشیر» میں اس کے متعلق یہ مرقوم ہے . . «ابن فقرہ فقیر . . ہرگز مکذب قول حکیم تبریزی نیست ، پہ معترض در «قاطع برہان» گفتہ بود کہ پولہ بر وزن لولہ . . خربرۂ مضمحل نوشت ، چون در ہندی نیز بدین معنی شہرت دارد ، عجب از جامع کہ بتوافق لسانین اشارت نکرده ۔ فقیر جواب دادم کہ در لغات ہندی . . پولا . . بمعنی نرم و میان نبی بنظر آمدہ ، نہ نرم بخصوصیت میوہ و بتقدیر توافق اشعار نکردن بآن از آدم غیر ہندی . . ہرگز خطا نباشد کہ جائے تعجب تواند بود» ص ۸۷

پولہ لفظ فارسی کے متعلق «مؤید» میں سروری کا یہ قول نقل ہوا ہے کہ ماوراءالنہر کی زبان میں خربرۂ مضمحل کو کہتے ہیں جو کھانے کے قابل نہ رہا ہو ۔ اسی فصل میں غالب لکھتے ہیں «بس اب میں عاجز آگیا ، کہاں تک لغت بعد لغت دیکھے جاؤں ، خرافات و اہیات ، جھوٹ ، لغو ، مہمل - اب ورق ورق اور صفحہ صفحہ ، کہاں تک دیکھونگا - دیکھونگا تو سہی مگر چھوڑنا جاؤں گا ، جستہ جستہ جواب لکھونگا ، آخر مجھ کو آغا محمد حسین کی خدمت میں بھی حاضر ہونا ہے اور وہ لغات لکھنے میں جو «پنج آہنگ» کے بعد «درفش کاویانی» میں مندرج ہوئے ہیں - فصل کا اشارہ بنا رہیگا اور ہر لغت کا جواب الجواب نہ لکھونگا» ص ۲۳

«اب . . چھوڑنا جاؤنگا» محل تامل ہے ۔ «مؤید» ایک ضخیم کتاب ہے ، جس میں «قاطع برہان» کی مکمل تنقید ہے ، شاید ہی کوئی ضروری بات قلم انداز ہوئی ہو ۔ غالب نے اس کا جواب صرف ۲۳ صفحات میں لکھا ہے جس میں دیباچہ بھی شامل ہے ۔ «جستہ جستہ جواب لکھونگا» سے یہ استفاد ہوتا ہے کہ فصل ۱۵ کے بعد بھی وہ «مؤید» کے مندرجات سے بحث کریں گے ، لیکن ، انہوں نے بالکل اس وعدے کا لحاظ نہیں کیا ۔

» پنج آہنگ « سے » قاطع « طبع اول مراد ہے۔ » درفش کاویانی « میں جو تے اعتراض » برہان « پر ہیں ، » تیغ تیز « میں ان کا ذکر بالکل فضول تھا ، » درفش کاویانی « » تیغ تیز « سے پیشتر طبع ہو چکی تھی ۔ » مر لفت . . نہ لکھونگا « عمل شامل ہے ۔

فصل ۱۶ میں پہلے یہ لکھا ہے کہ سعادت علی » تھا کوڑیالا ، یعنی مالدار ۔ بھلا اگر دستمزد تحریر نہیں ، نہ سہی صرف مطبع و کاغذ اپنے بیت المال خاص سے بھجوا دیا ہوگا ۔ خیر ، اب منشی جی کے واسطے دعائے تخفیف عذاب اور تمہارے واسطے دعائے سلامت ذات اور توفیق انصاف مانگتا رہونگا « ص ۲۴ ۔

» کوڑیالا « سے سانپ مراد ہے ، کسی شاعر کا مصرع ہے » تمہارے گیسوؤں کے بال اب تو کوڑیالے ہیں « سعادت علی جیسا کہ غالب کی اس تحریر سے ثابت ہے ، اشاعت » تیغ تیز « سے قبل مرچکے تھے ، غالب نے جن الفاظ میں ان کا ذکر کیا ہے ، ان کے لئے زیبا نہ تھا ۔ یہ بھی حد درجہ دور از قیاس ہے کہ سعادت علی نے . . » صرف مطابع و کاغذ « احمد علی کو جو کلکتہ میں رہتے تھے ، بھجوا دیا ہو ۔

اسی فصل میں ہے » جو علما و شعرا ایران سے آئے ، لب و لہجہ ان کا ہندی نہیں ہوا ، املا اہل ہند کی املا کے موافق رہی ، مثلاً تھوڑا ، گھوڑا جان جائینگے کثرت سماعت سے کہ یہ دونوں ترکیبیں ہندی میں ، مگر تلفظ میں تورا اور گورا کہیں گے ۔ چو کھنڈی شعر میں اسی صورت سے لکھیں گے ، مگر بولیں گے چو کندی « ص ۲۴ ۔

ایرانی ہندی الفاظ کو عموماً مفرس^۱ کر لیتے تھے ، اور انہیں مفرسی شکل میں لکھتے تھے ، ظاہر ہے کہ اس صورت میں املا بدل جائیگا ۔ یہ بات کہ » املا اہل ہند کی املا کے موافق رہی « بطور کلیہ غالب نے کہاں دیکھی اس کی خبر نہیں ۔ » مثلاً . . ہندی میں « سے مستفاد ہوتا ہے کہ غالب کے نزدیک ایک لفظ مفرد کو بھی ترکیب کہنا روا ہے ۔

فصل ۱۷ میں غالب نے بقول خود » برہان « کی وہ » قبائحیں « دکھائی ہیں جو » بعد اتمام « پنج آہنگ « » بہم « پہنچیں ، اور » صرف درفش کاویانی میں لکھی گئی ہیں « ص ۲۵ ۔ غالب نے جن باتوں پر اعتراض کیا ہے ان میں یہ بھی ہیں کہ » برہان « میں کرگدن کا کاف اول عربی درج ہے اور اس کی ایک شکل » ظاہرا بر وزن گلبدن بھی قرار دی ہے ص (۲۷) ۔ کاف اول کو فارسی کہنے میں غالب مفرد ہیں » بر وزن گلبدن « ہرگز صحیح نہیں ، » برہان « میں کرکڑن تشدید زا کے ساتھ معرب کرگدن بتایا گیا ہے ۔

^۱ جہاں تقریب کی مطلق ضرورت نہ ہو ، وہاں اصل صورت میں ہی لکھنے ہونگے ۔

بحث کر گدن کے بعد یہ عبارات ہیں : « مولوی احمد علی صاحب تم صورت پرست ہو اور فرہنگ نگاروں کے قرار دیئے ہوئے (باہمزہ ، جس سے صور مذکر ہو گیا ہے) الفاظ کو ماتے ہو ۔ اب یہاں ایک صورت کے باب میں کہ ہر صورت کے معنی میں کچھ کچھ تفاوت بھی ہے ، کیا ارشاد کرتے ہو ؟ مولوی اور کیا ارشاد کریگا ، چونکہ مخالفت قول دکنی کو کفر جانتا ہے ، میری تکفر کریگا اور کافر کہیگا پھر کہ بھائی ، جہاں اور برے برے خطاب دئے ہیں ، کافر بھی کہ لے۔ میں تو اس حالت میں بھی مولوی کو مسلمان کہے جاؤنگا ، بقول استاد مصرع « تا ہر دو دروغ گفتہ باشیم » ص ۲۸ ۔

« اب .. ارشاد کرتے ہو ، » کا مفہوم سمجھ میں نہ آیا ۔ احمد علی نے غالب کی تکفیر نہیں کی ، مگر غالب نے خود انہیں کافر قرار دینے کی صورت نکال لی ۔ اس فصل اور اصل کتاب کا خاتمہ عبارت ذیل پر ہوتا ہے :

« پرسشیں بہت باقی ہیں ، لیکن ، بڑھاپا اور امراض اور ضعف مفرط نہیں لکھنے دیتا ۔ صبح سے شام تک پڑا رہتا ہوں ، لیٹے لیٹے مسودہ کیا اور احباب کو دیدیا ، انہوں نے صاف کر لیا .. صاحب نفسانیت کا برا ہو ، اکابر امت میں باہم کیا کیا ناخوش و ناشایستہ کلام درمیان آئے ہیں .. شفائی .. نے عرفی کی .. کیا کیا مذمتیں کی ہیں .. اور یقین ہے کہ عرفی و شفائی کے زمانے^۱ میں اسی قدر تقدیم و تاخیر ہو ، جتنی «برہان» و غالب کے عہد میں تھی ۔ علمائے ماوراء النہر اور علمائے مشہد میں ایسے مکاتبات کی آمد و رفت درمیان رہی ہے کہ فریقین کی توہین و نفرین سے غلو ہے بلکہ خود شاہ ایران اور سلاطین روم کے درمیان وہ نامے جاری ہوئے ہیں جس (کذا) میں سراسر مفالظ گالیاں مرقوم ہیں ۔ غرض اس اظہار سے یہ ہے کہ جہاں عمائد اہل اسلام و سلاطین اہل اسلام کی وہ باہم ناسزا تحریریں صفحہ روزگار پر یاد رہیگی ، وہاں تمہارے بدکہاؤں صفحہ دہر پر نمودار رہینگے ۔ نہیں نہیں ، صرف اللہ کا نام رہ جائیگا اور کچھ نہیں ۔ یقینی وجہ ربک ذی الجلال والا کرم » ص ۲۸ و ص ۲۹ ۔

انسان سمجھتا کچھ ہے ، ہوتا کچھ ہے ۔ غالب نے «قاطع برہان» لکھی تو انہیں یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ لوگ اس قدر ان کی مخالفت پر کمر بستہ ہو جائیگے ، دشنام طرازی سے بھی دریغ نہ کریں گے ۔ لیکن غالب نے جو افراسیابی و سلجوقی ہونے کے مدعی تھے ، اپنے دل کو خوش کرنے کی ایک صورت نکال لی اگر مجھے لوگوں

ے . . گالیاں دی ہیں ، ایران و روم کے بادشاہ عرفی سا بلند پایہ شاعر اور علمائے ماوراءالنہر و مشہد کب اس سے بچے ہیں ۔

ص ۳۰ تا ص ۳۲ ایک استفتا^۱ غالب کی طرف سے بعنوان « اللہ اکبر » ہے ۔

غالب نے ۱۶ سوالات کے جواب مانگے ہیں تمہید یہ ہے ۔

« .. احد (احدی ہونا چاہئے) الفتین میں سے جولفت^۲ صحیح ہو اس کی صحت اور

لغت کی غلطی لکھ کر خاتمہ عبارت پر اپنا نام لکھ دیں ، مثلاً جہاں میں نے لکھا ہے کہ چشم عیب ہیں صحیح ہے یا چشم غلط ساز (دیدہ عیب ساز چاہئے) اس کے جواب میں رقم فرمائیں کہ چشم عیب ہیں صحیح اور چشم عیب ساز غلط ہے .. »

غالب نے « مثلاً .. غلط ہے » لکھ کر مفتیوں کو یہ بھی بتا دیا ہے کہ کیا

جواب دینا چاہئے ۔

سوالات کے جواب محمد المدعو بہ مصطفیٰ (یعنی مصطفیٰ خاں شیفتہ) نے لکھے ہیں

اور ہر معاملے میں غالب کی تائید کی ہے ۔ آخر میں الطاف^۳ احسن (حالی)، محمد سعادت علی مدرس گورنمنٹ اسکول دہلی اور محمد الملقب بہ ضیاء الدین (ضیاء الدین احمد خان، نیر) نے جوابات سے اپنا اتفاق ظاہر کیا ہے ۔ جوابات میں کہیں کسی کتاب کی سند نہیں ، صرف یہ لکھا ہے کہ میری یہ رائے ہے ۔ غالب اپنے سوا کسی ہندوستانی کی فارسیدانی کے قائل نہ تھے ، اور « قاطع » میں بیانگ دہل اس کا اعلان کر چکے تھے اس صورت میں شیفتہ وغیرہ سے جو خود ان کے شاگرد یا معتقد ہیں اپنے اقوال کی تصدیق کرانی مناسب نہ تھی ، انہیں ایرانیوں کی رائیں پیش کرنی تھیں ۔

ص ۳۲ کی آخری سطر یہ ہے « .. تیغ تیز در مطبع اکمل المطابع باہتمام

فخر الدین مطبوع گردید » اس کے بعد کے صفحے میں جس پر ہندسہ نہیں ، غلطنامہ ہے جو بہت بے پروائی سے تیار ہوا ہے ، بکثرت اغلاط صریح کی تصحیح نہ ہو سکی ۔

غالب نے جس زمانے میں « تیغ تیز » لکھی ہے ، ان کی صحت بہت خراب تھی ، اور ایسا

معاوم ہوتا ہے کہ ان کے قوائے ذہنی بھی اچھی طرح کام نہ کر رہے تھے ، معلومات کی کمی بیشی اور بات ہے ، وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جن کی کچھ اصل ہی نہیں ۔ ان کے دوستوں کو اشاعت سے قبل اسے اچھی طرح دیکھ لینا تھا ، وہ اپنے فرض کی انجام دہی سے قاصر رہے ۔

۱۔ اس سے فصل ہمت تاثر غالب کے حواشی میں دیکھی ہے ۔ ۲۔ سوالات صرف لغت سے متعلق تھے ۔

۳۔ نام کے « حق اللہ حق » پر احمد علی کا اعتراض ہے کہ حق کی جگہ خدا چاہئے ، شمشیر ۔

چہار مقالہ کا سال تصنیف

از

جناب شبیر احمد خاں غوری، الہ آباد

» چہار مقالہ « فارسی ادب کی نہایت مقبول کتاب ہے ۔ اپنی افادیت کی بنا پر یہ کتاب نہ صرف فارسی کی ادبیات عالیہ میں محسوب ہوتی ہے بلکہ بسا اوقات بہت سی تاریخی گہتیوں کے سلجھانے میں بھی اس سے مدد ملتی ہے ۔ با اینہمہ خود اس کی تاریخ تالیف متعین نہیں ہے ۔

قدما میں کتابوں کے مقدمے میں سال تصنیف کی صراحت کرنے کا بہت کم دستور تھا ۔ شاید اُس زمانہ میں اس کی ضرورت نہ ہو یا یہ کمی زیادہ محسوس نہ ہوتی ہو ۔ مگر آج جب کہ کتابوں کے مضامین سے استفادہ کرنے سے زیادہ اُن کی اضافی افادیت کا مسئلہ درپیش رہتا ہے یہ کمی بری طرح محسوس ہوتی ہے اور مرتب کتاب کا زیادہ وقت داخلی اور خارجی شہادتوں کی مدد سے اسی تحقیق میں صرف ہو جاتا ہے یہ کتاب کب تصنیف ہوئی تھی ۔

» چہار مقالے « پر مرزا محمد بن عبدالواہاب قزوینی نے جو مقدمہ اور تعلیقات لکھے ہیں ، ان میں انہوں نے داخلی شہادتوں کی مدد سے اس کا زمانہ تصنیف متعین کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اُن کا خیال ہے کہ یہ کتاب سنہ ۵۵۰ھ کے قریب تصنیف ہوئی تھی^۱ اس کے بعد انہوں نے اس زمانے کے ابتدائی اور انتہائی حدود متعین کئے ہیں : چونکہ اس کتاب میں سلطان سنجر سلجوقی کا ذکر دو مرتبہ اس انداز سے آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تصنیف کتاب کے وقت بقید حیات تھا ، مثلاً صفحہ ۴۰ پر مصنف اُس کی درازی عمر و ترقی دولت کی دعا کرتا ہے ۔

» اطال الله بقاءه و ادام الى المعالی ارتقاءه « ۔

۱۔ چہار مقالہ مرتبہ قزوینی مقدمہ صحیح صفحہ ج : » تالیف اُن چنانکہ خواہد آمد در حدود سنہ ۵۵۰ھ ہجری است «

اسی طرح صفحہ ۸۷ پر سلطان سنجر علاء الدین غوری کے لئے دعا کرتا ہے :
« خلد الله ملكهما و سلطانهما »

ان دعائیہ کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ «چہار مقالہ» اُس کی زندگی ہی میں تصنیف ہو چکا تھا اور چونکہ سنجر نے ۲۶ ربیع الاول سنہ ۵۵۲ھ کو وفات^۱ پائی اس لئے کتاب کا زمانہ تصنیف سنہ ۵۵۲ سے بعد نہیں ہو سکتا۔ اس طرح انتہائی حد ۵۵۲ متعین ہو جاتی ہے۔ پھر چونکہ صفحہ ۸۷ پر سلطان سنجر اور علاء الدین جہاں سرز کی لڑائی کا بھی ذکر ہے جو ۵۵۴۷ھ میں ہوئی تھی^۲ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب سنہ ۵۵۴۷ سے قبل تصنیف نہیں ہوئی۔ اس طرح ابتدائی حد بھی متعین ہو جاتی ہے۔ چنانچہ قزوینی کا کہنا ہے^۳ :

« پس تاریخ تالیف آن محصور می شود بین سن ۵۴۷-۵۵۲ - »

« چہار مقالہ » میں « مقامات حمیدی » کا بھی ذکر آیا ہے اور مصنف نے کتاب اور دیہروں کو مشورہ دیا ہے کہ ادبائے قدیم کی تصانیف میں سے « مقامات بدیع و حریری و حمید » کا مطالعہ کرتے^۴ رہیں۔ « مقامات حمید » سے مراد قاضی القضاۃ ابوبکر عمر بن محمود الملقب بہ حمید الدین المحمودی البلخی المتوفی سنہ ۵۵۹ھ کی « مقامات حمیدی » ہے جس کا سال تصنیف بقول حاجی خلیفہ سنہ ۵۵۱ھ ہے۔ اس لئے اب « چہار مقالہ » کے زمانہ تصنیف کی مزید تحدید ہو گئی اور یہ زمانہ بجائے ۵۴۷-۵۵۲ کے صرف ۵۵۱-۵۵۲ رہ گیا :

« چون تاریخ تالیف مقامات حمیدی در سنہ ۵۵۱ ہجری است معلوم

می شود تالیف کتاب مقدم بر سنہ ۵۵۱ نیز نبوده۔ پس تاریخ تالیف

آن محصور می شود بین سنہ ۵۵۱-۵۵۲ - »^۵

« مقامات حمیدی » کے عام نسخوں میں بھی تاریخ تصنیف سنہ ۵۵۱ مذکور ہے لیکن

برٹش میوزیم میں « مقامات حمیدی » کا جو قدیم نسخہ ہے اُس میں تاریخ تصنیف مذکور نہیں

۱۔ در سادس عشری ربیع الاول سنہ اثنین و خمسين و خمس مائة از دار غرور بسرائی سرور انتقال فرمود۔۔۔
روضۃ الصفا جلد چہارم صفحہ ۱۱۴ -

۲۔ ابن الاثیر سنہ ۵۵۴۷ھ کے واقعات میں لکھتا ہے : « فی هذه السنة کان بین السلطان سنجر و بین النوریه حرب . . . و اقبلوا قانہزم النوریه و اسر علاء الدین و قتل من النوریه خلق کثیر لاسیما الرجالہ - » کامل لابن الاثیر جلد یازدہم صفحہ ۶۳ - خود نظامی عروضی لکھتا ہے « در سنہ سبع و اربعین و خمس مایہ کہ میان سلطان عالم سنجر بن ملکشاہ و خداوند من علام الدنیا والدين الحسن بن الحسن خلد الله تعالى ملکهما و سلطانہما بدر اویہ صاف اُفتاد چہار مقالہ صفحہ ۸۷ -

۳۔ چہار مقالہ صفحہ ۱۲

۴۔ چہار مقالہ مقدمہ صحیح ص ح -

۵۔ چہار مقالہ مقدمہ صحیح صفحہ ح

ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، بنا بریں قزوینی کو پھر اپنی رائے میں ترمیم [یا تشریح] کرنا پڑی:

» ولے در دیباچہ یک نسخه دیگر از مقامات موزہ بریطانیہ تاریخ تالیف مذکور نیست
..... باعث شکے و تردیدے در باب تاریخ تالیف مقامات گردد. پس
بطور قطع و یقین تاریخ تالیف آن محصور می شود بین سنہ ۵۴۷ - ۵۵۲^۱ - «

غرض زمانہ تصنیف پھر وہی طے پایا یعنی ۵۴۷ - ۵۵۲، کیونکہ ان دونوں اطراف
تحدید سے مزید تجاوز کی گنجائش نہیں ہے۔ اور چونکہ »چار مقالہ« کو تصنیف ہوئے
آٹھ سو سال سے زائد ہو چکے ہیں اور اس طویل زمانہ کے مقابلہ میں ۵ سال کا عرصہ کوئی
معتدبہ امتداد زمانی نہیں رکھتا، اس لئے عملی طور پر زمانہ تصنیف متعین ہو گیا۔

نتیجہ بحث: بیسویں صدی کے آغاز میں یورپ اور امریکہ کے مستشرقین کو
عمر خیام کے ساتھ غیر معمولی شغف ہو گیا اور اُس کے حالات زندگی تلاش کئے جانے
لگے چنانچہ سنہ ۱۸۹۷ع میں روسی مستشرق زو کوو سکی (Zhukovski) نے اپنے دیگر رفقاء کے
ساتھ اپنے اُستاد و کٹر روزن کی پروفیسری کی بست و پنج سالہ یادگار کے موقع پر
»المظفریہ« میں جو مقالہ لکھا تھا اُس میں خیام کے حالات زندگی، تمام قابل رسائی ماخذوں سے
تاریخی ترتیب کے ساتھ نقل کئے۔ اس میں قدیم ترین ماخذ جس سے خیام کا حال نقل
کیا گیا ہے شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری کی »نظمہ الارواح و روضۃ الامزاح« ہے
جس کا زمانہ تصنیف حسب تحقیق ڈاکٹر سخاؤ مرتب »الانار الباقیہ« (اللیریونی) سنہ ۵۸۶ اور
۶۶۱ھ کے درمیان ہے۔

لیکن سنہ ۱۹۰۶ع میں پروفیسر براؤن نے اس رائے کی تصحیح کی اور لٹری
ہسٹری آف پرشیا کی دوسری جلد میں لکھا کہ قدیم ترین کتاب جس میں خیام کا
ذکر ملتا ہے، نظامی عروضی سمرقندی کا »چار مقالہ« ہے۔ سنہ ۱۹۱۰ع میں قزوینی نے اس
رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھا:

» مقالہ سوم بواسطہ اشتمال آن بر بعضے معلومات در خصوص عمر خیام
دارای اہمیت مخصوص است زیرا کہ چار مقالہ اولین کتابے است کہ ذکرے از
عمر خیام در آن شدہ و آنکے مصنف خود معاصر او بودہ و با وے ملاقات
نمودہ است «^۲ -

اس کے بعد سے اب تک براؤن اور قزوینی کی رائے ہی اس باب میں قابل توجہ سمجھی جاتی رہی اگرچہ مجتبیٰ مینوی، جلال همائی، فرو زانفر نے خیام کے حالات زندگی پر »چارمقالہ« سے قدیم تر حوالوں کا پتا چلا لیا۔

سنہ ۱۹۳۰ع میں پروفیسر محمد شفیع (پنجاب یونیورسٹی) نے برلن کے مخطوطے نین استانبول کے تین مخطوطوں کی مدد سے ظہیر الدین بیہقی (المتوفی سنہ ۵۶۵ھ) کی »تتمہ صوان الحکمہ« کو شائع کیا۔ »تتمہ صوان الحکمہ« اکثر حالات میں شہرزوری کی »نزهة الارواح« کی اصل ہے اور خیام کا تذکرہ شہرزوری نے من و من »تتمہ صوان الحکمہ« ہی سے نقل کیا ہے۔ با اینہم انہوں نے براؤن اور قزوینی کی پنجاہ سالہ رایوں سے اختلاف کرنے کا کوئی محل نہ پایا کہ خیام کا قدیم ترین تذکرہ »چارمقالہ« نہیں بلکہ کسی اور کتاب مثلاً »تتمہ صوان الحکمہ« میں ہے حالانکہ انہوں نے اس کی ترتیب و تحقیق میں قرار واقعی کوشش کی تھی۔

حال ہی میں عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد کے اعزازی پروفیسر فارسی ڈاکٹر قاری کلیم اللہ حسینی صاحب نے اس رائے کی صحت کو چیلنج کیا ہے۔ دسمبر سنہ ۱۹۵۹ع میں ہلی گڑھ میں آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا جو دوسرا اجتماع ہوا تھا اس کے لئے فاضل پروفیسر نے ایک مقالہ لکھا تھا۔ اس کے خلاصہ میں لکھا ہے :

”The *Tatimmat* contains the earliest account of Umar Khayyam. Until my new discovery the *Chahar Maqala* of Nizami Samarqandi enjoyed the reputation and privilege of containing the earliest account of Khayyam”. (Summary of Papers page, 13).

کچھ دن بعد انہوں نے »اسلامک کلچر« حیدرآباد (جنوری سنہ ۱۹۶۰ع) میں

ایک مقالہ شائع کیا جس کا عنوان ہے :

”Contribution of Zahiruddin Al-Bayhaqi to Arabic & Persian Literature.”

اس مقالہ میں انہوں نے مذکورۃ الصدر »دریافت« کا اعادہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

”It had been held until this new discovery that the earliest notice of Umar Khayyam was to be found in the *Chahar Maqala* of Nizami Arudi Samarqandi. This was stated by Prof. E. G. Browne in *Literary History of Persia* and by Allama Mirza Mohammed Qazwini in his preface to the *Chahar Maqala*. The allama asserted that the account formed one of the principal features of the *Chahar Maqala* But it was discovered by me during my researches in the libraries of Europe that the *Tatimmat-i-Suwan al-Hikmah* of Abul Hasan Bayhaqi contained the earliest account of Umar Khayyam, as it precedes *Chahar Maqala* by three years, *Chahar Maqala* was completed in 552 and the *Tatimmat* in 549 A. H.”

پروفیسر کلیم اللہ صاحب کی اس «دریافت» کے بعد مسئلہ پھر پیچیدہ ہو گیا۔
سوال یہ نہیں ہے کہ «چهار مقالہ» اور «تمہ صوان الحکمہ» میں کون اقدم ہے۔ سوال یہ ہے۔
(۱) «تمہ صوان الحکمہ» کا سال تصنیف کیا ہے۔

(۲) «مقامات حمیدی» کا سال تصنیف کیا ہے (کیونکہ «چهار مقالہ» کا سال

تصنیف بڑی حد تک «مقامات حمیدی» کے سال تصنیف سے متعین ہوگا)
(۳) کیا «چهار مقالہ» سنہ ۵۵۱ سے قبل کی تصنیف ہے۔

ان میں سے پہلے سوال سے تعرض کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا کیونکہ سطور ہذا کا مقصد
پروفیسر کلیم اللہ صاحب کے دعویٰ پر تنقید و تبصرہ کرنا نہیں ہے۔ البتہ باقی دو سوال
نفس مسئلہ سے متعلق ہیں، اس لئے ان کی تنقیح ضروری ہے۔
مقامات حمیدی کا سال تصنیف:

«مقامات حمیدی» کے عام نسخوں میں، مخطوطہ ہوں یا مطبوعہ سن تالیف ۵۵۱ھ
مذکور ہے۔ مثلاً مطبوعہ نولکشور پریس کے دیباچہ میں ہے:

«و تہیج و تموج این بحر زاخر در جمادی الآخر بود من شہور سنہ
احدی و خمسن و خمسائے یوقتیکہ جرم آنتاب روزافزون از چرم
بزغائے گردوں می تافت و صورت ماہ شب افروز بر چرخ گردان از
گوشہ قبضہ کمان نگاہ می کرد۔»

کانپور اور طہران میں جو ایڈیشن چھپے ہیں اُن میں بھی سن تالیف ۵۵۱ھ ہے۔
حاجی خلیفہ نے بھی یہی لکھا ہے مگر برٹش میوزیم میں «مقامات حمیدی» کا جو قدیم
مخطوطہ (چھٹی صدی ہجری کا لکھا ہوا) محفوظ ہے اُس میں سن تالیف کی کوئی صداقت
نہیں ہے۔ سال تصنیف کا مذکور ہونا تو زیادہ اہم بات نہ تھی مگر قزوینی نے برٹش
میوزیم کے نسخے کا دیگر نسخوں سے مقابلہ کر کے لکھا ہے کہ دونوں میں فرق عظیم ہے۔
اس تفاوت و اختلاف کی توجیہ اُنہوں نے اس طرح کی ہے کہ قاضی حمید الدین نے «مقامات»
کے دو ایڈیشن مرتب کئے تھے: ایک قدیم [غالباً سنہ ۵۴۷ھ سے قبل، وجہ قیاس آگے
آری ہے] اور دوسرا جدید جسے اُنہوں نے سنہ ۵۵۱ھ میں نسخہ قدیم پر نظر ثانی کے بعد
مرتب کیا تھا:

«بواسطہ عدم ذکر تاریخ مقامات حمیدی در دیباچہ نسخہ برتیش

میوزیم کہ اقدم و اصح نسخے است و بواسطہ تفاوت محسوس و اختلاف واضح کہ مابین نسخہ بریتیش میوزیم و نسخہ دیگر مقامات (کہ ازان جملہ است متن مطبوع در کانپور و طہران) موجود است ، ممکن است احتمال بدہم کہ دوسنخہ از مقامات حمیدی بودہ است ، یکے نسخہ اصلی کہ تاریخ تالیف آن مقدم بر سنہ ۵۵۱ بودہ و از منقولات ہمیں نسخہ ست کہ درلندن محفوظ است و شاید ہماں باشد کہ منصف چہارمقالہ در نظر داشتہ ، و دیگر اصلاح ثانوی نسخہ اول بقلم خود منصف یعنی قاضی حمیدالدین و این اصلاح ثانوی است کہ درسنہ ۵۵۱ واقع شدہ است و ہمیں است کہ حاجی خلیفہ دیدہ بودہ است و نسخہ متعددہ ازان موجود است و ہمیں است کہ درکانپور و طہران بطبع رسیدہ ۔^۱

اس توجیہ کا عکس بھی فرض کیا جاسکتا ہے ۔ وہ یہ کہ قاضی حمیدالدین نے پہلا ایڈیشن سنہ ۵۵۱ء میں مرتب کیا ہو جس میں سن تالیف کا ذکر کردیا ہو اور پھر سنہ ۵۵۹ء (اپنی وفات سے قبل) سے پہلے اس پر نظر ثانی کی ہو اور ممکن ہے برٹش میوزیم کا مخطوطہ اسی کی نقل ہو ۔ مگر اس مفروضہ میں دو دقتیں ہیں :

اولاً یہ بات مستبعد معلوم ہوتی ہے کہ ایک کتاب منصف کے قلم سے نکلتے ہی اتنی مقبول اور مشہور ہو جائے کہ عربی زبان کی ادبیات عالیہ کے دوش بدوش اس کے مطالعہ کی سفارش کی جاسکے ، کیونکہ «چہار مقالہ» کے زمانہ تصنیف کی آخری حد ربیع الاول سنہ ۵۵۲ء (سنجر کی وفات) ہے اور «مقامات حمیدی» کا سال تالیف جمادی الآخر سنہ ۵۵۱ء بتایا جاتا ہے ۔ اس نو مہینے کی قلیل مدت میں اتنی مراحل کا طے ہونا مستبعد ہے یعنی

(الف) ایک ادیب کو «مقامات بدیعی» و «مقامات حریری» کے نہج پر فارسی میں مقامات لکھنے کا خیال پیدا ہونا جس کا کوئی سابق نمونہ فارسی میں نہیں ملتا ۔ اور پھر اس خواہش میں «تہیج و تموج» کا زور ۔

(ب) پھر چوبیس مقامات کا تحریر کرنا جن میں سے ہر ایک اپنی جگہ فصاحت و بلاغت کا مکمل نمونہ ہے ۔

ظاہر ہے مقامات قلم برداشتہ نہیں لکھے جایا کرتے۔ ان میں آورد می آورد ہوتی ہے، آمد نہیں ہوتی۔ حریری کی مثال تاریخ میں مذکور ہے کہ اُس نے چالیس مقامے لکھ کر ہاتھ اور «قریچہ» کو رواں کر لیا تھا مگر جب وزیر جمال الدین عمیدالدولہ نے جس کے نام پر اُس نے انہیں معنون کیا تھا بلا کر فی البدیہ اُس سے ایک رسالہ لکھنے کی فرمائش کی تو دن بھر دیوان کتابت کے ایک گوشے میں قلم دوات لٹے سوچتا رہا مگر ایک حرف نہ لکھ سکا۔ آخر شرمندہ ہو کر واپس چلا گیا۔ خلکان^۱ لکھتا ہے :

«فاستدعاه الوزير الى الديوان وسأله عن صناعته فقال أنا رجل منشئ فاقترح عليه

انشاء رساله في واقعة عنها فانفرد في ناحية من الديوان و اخذ الدواة و الورقة و

مكث زماناً كثيراً فلم يفتح الله سبحانه عليه بشيء من ذلك فقام و هو خجلان»

اس تکلیف آورد کے ساتھ اگر اس بات کو بھی ملحوظ رکھا جائے کہ آخر میں مصنف (قاضی حمیدالدین) کا زمانہ مصائب و حوادث کے ساتھ گزرا جنہوں نے ان کے عزم اور امنگ سب کو پامال کر دیا اور اس ہجومِ آلام میں بھی انہوں نے کسی نہ کسی طرح اس «صنعتکاری» کو جاری رکھا تو یقیناً روزگار نامساعد کی ہمت شکنی اور شوق فنکاری و صناعی کی کشمکشِ پیہم کی وجہ سے زمانہٴ تالیف معمول سے زیادہ دراز ہو گیا ہوگا۔

یہ بھی واضح رہے کہ جس مسرت و شاہِ کامی کے عالم میں انہوں نے اس تصنیف کو شروع کیا تھا وہ آخر میں حرمان و بدنصیبی اور ہجومِ آلام میں مبدل ہو گیا چنانچہ خانمہ^۲ میں فرماتے ہیں :

«فصل، چوں این مقامہ بیست و چہارم تحریر افتاد و وقت و حال از نسق اول

بتغییر افتاد، ساقی نواب در درد دادن در آمد و عروس مصائب در زادن، نہ دل را

راے تدبیر ماند و نہ طبع را پرواے تفکر، غوغاے تدبیر از سلطان تقدیر بہزیمت

شد و نظم احوال را قوافی نماند و در قدح روزگار شراب صافی نہ و چوں

در اوائل این تسوید بستان طبیعی در طراوت بود و میوہ رییمی با حلاوت طبع

در چمن و خاطر در مسند فراغ بود۔ اکنون آن ہنہ نسیمہا سموم گشتہ و آن

ہمہ شہدہا سموم گشتہ و ہمہ سینہا حیق خانہ شدائد گوناگون و ہمہ دلہا

محط رحل مکائد روز افزوں، قلم از تحریر این سخنا استغفار می خواست۔»

ظاہر ہے یہ »تغیر احوال« یکبارگی تو نہ ہوا ہوگا۔ بتدریج ہی ہوا ہوگا۔ اس لئے ضرور ہے کہ »مقامات« کی ترتیب و تحریر میں مصنف کا متعبدہ وقت صرف ہوا ہو۔ اور چونکہ مصنف کی ایک یہی کتاب ہے جو آٹھ سو سال تک دستبرد حوادث کے باوجود برقرار رہی اور غالباً اُن کی اور کوئی تصنیف نہیں تھی یا تھی تو اس پایے کی نہ تھی، اس لئے قیاس متقاضی ہے کہ اس کی تزیین و تحسین میں انہوں نے کافی وقت صرف کیا ہوگا۔

(ج) اس کے بعد یہ کتاب فضلاء دہر و ادباے عصر کے پاس پہنچی اور انہوں نے اس کی قدر و قیمت کو پرکھا۔ اس میں بھی کچھ وقت لگنا چاہئے اس طرح اسے »مقامات بدیع« »مقامات حریری« کے ہم پایہ شہرت بین الانام حاصل ہونے میں اچھا خاصہ وقت لگا ہوگا۔

اس کی غیر معمولی شہرت کی بنا پر (یا ممکن ہے اُس زمانے کے فارسی ادب کے نصاب میں مشمول ہونے کی وجہ سے) یہ کتاب نظامی عروضی سمرقندی کے مطالعہ میں آئی اور وہ بھی ناقدانہ نظر کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا کہ یہ کتاب »مناسب کتابت و دبیری« کے امیدواروں کے مطالعہ کے لئے اتنی ہی ضروری ہے جتنی »مقامات بدیعی« و »حریری«۔

(ہ) اس کے بعد نظامی عروضی سمرقندی نے »چار مقالہ« تصنیف کیا تو اس »عظیم و عجیب دریافت« کو پہلے مقالہ میں بیان کر دیا کہ :

»پس عادت باید کردن بخواندان کلام رب العزہ و اخبار مصطفیٰ . . . و مطالعہ

کتب سلف و مناظرہ صفح خلف چوں ترسل صاحب و صابی . . . و معاملات

بدیع و حریری و حمید«

»چار مقالہ« صناعتی و فنکاری کے اعتبار سے زیادہ اہم ہو یا نہ ہو مگر کتاب مصنف کی شاہکار ہے جو آٹھ سو سال تک زندہ رہی اور غالباً ابھی اور زندہ رہیگی پھر اُس نے اسے اپنے نمدوح کی خدمت میں ایک »علمی ہدیہ« کی حیثیت سے نذر گزارنا ہے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے :

»بندۂ عظمیٰ و خادم متخص احمد بن ہمر بن علی النظامی العروسی السمرقندی

کہ چہل و پنج سال است تا بخدمت این خاندان موسوم است و برقم بندگی این

دولت مرقوم، خواست مجلس اعلیٰ پادشاهی اعلاء اللہ را خدمتے سازد برقانون

حکمت آراستہ بے بیج قاطعہ و براہین ساطعہ و اندرو باز نماید کہ پادشاہی خود

چیست و پادشاہ کیست و این تشریف از گجاست و این منت از چہ

روے قبول باید کردن تا ثانی سید ولد آدم و ثالث آفریدگار عالم بود»^۱

اور حق یہ ہے کہ یہ نہ صرف فارسی ادب کا شامکار ہے بلکہ اس کا مقدمہ یونانی اسلامی فلسفہ کا خلاصہ و زندہ ہے۔ الہیات کے اہم مسائل کے بعد طبیعیات کے ان تمام مباحث کا ملخص بیان کر دیا ہے جو ”فلسفہ مدنیت“ کی تہید کے لئے ضروری ہیں۔ زان بعد ”انسیات“ و نفسیات کے لطائف و دقائق بیان کرنے کے بعد نبوة کی ماہیت اور پور ”امامت و سلطنت“ کے اسرار و غوامض کی توضیح کی ہے۔ آخر میں مقرین بارگاہ سلطانی کے طبقات اربعہ (دیر، شاعر، منجم، طبیب) کی ضرورت اور اُن کے شرائط بیان کئے ہیں۔

یہ فلسفیانہ توضیح یا تو ایک مادر فلسفی کے قلم سے نکل سکتی تھی جس کی ساری عمر فلسفہ و حکمت کے درس و تدریس یا تصنیف و تالیف میں گزری ہو یا ایسے ادیب کے قلم کی رہیں منت ہو سکتی ہے جس نے کم از کم مقدمہ ہی کے ان آٹھ صفحات کی تحریر کے لئے فارابی و بو علی سینا اور اُن کے تلامذہ کے فلسفہ طبیعیات و الہیات اور سیاست مدن کی کتابوں کو سامنے رکھ کر کمال دقت نظری سے ان کی تعلیم کا اختصار کیا ہو۔ ایک حکیم فلسفی اس بحث کو قلم برداشتہ لکھ سکتا ہے مگر ایک ادیب کو جو شاعر بھی تھا اور سلاطین وقت کا قدیم بھی اس فلسفیانہ توضیح کے لکھنے کے لئے وقت درکار ہے اور بعد کی حکایات اور ملازمین بارگاہ سلطانی کے طبقات اربعہ کے لطائف و دقائق کی تدوین اور مزید وقت کی مقتضی ہے۔

ظاہر ہے اتنے مراحل کا جن میں سے ہر ایک معتد بہ عرصہ زمانی کا مقتضی

ہے، نو مہینے میں طے ہو جانا عادتاً محال ہے۔

ثانیاً یہ بات ناقابل فہم ہے کہ مصنف نے نظر ثانی میں سال تصنیف کو کیوں ترک کر دیا۔ یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کہ وقت کے عام دستور کے مطابق پہلی مرتبہ انہوں نے سال تصنیف کا ذکر نہ کیا ہو مگر دوسری مرتبہ نظر ثانی کے وقت اس ذکر کو مستحسن سمجھا ہو اور سال ”اصلاح و نظر ثانی“ کا ذکر کر دیا ہو۔ لیکن اس کا عکس ناقابل فہم ہے۔

اور آخری بات یہ ہے کہ پہلی توجیہ (یعنی قاضی حمیدالدین نے «مقامات حمیدی» کا پہلا ایڈیشن ۵۵۱ سے قبل مرتب کیا ہو اور دوسرا ۵۵۱ء میں) عام قرائن کے ساتھ جن کی تفصیل آگے آ رہی ہے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ اس لئے قزوینی کا حسب ذیل خیال غالباً صحیح ہے :

”پس بطور قطع و یقین تاریخ تالیف آن محصور می شود بین سنہ ۵۴۷-۵۵۲۔“

بہر حال یہ بات اپنی جگہ پر طے ہے کہ ۵۵۱ء علی الاطلاق «مقامات حمیدی» کا سال تصنیف نہیں ہو سکتا اور یہ کہ مصنف نے اس کتاب کے ایک سے زیادہ ایڈیشن (غالباً تین نہ کہ دو جیسا کہ قزوینی کا خیال ہے) مرتب کئے تھے کیونکہ یسویں مقامے میں مصنف نے خلفاء کے نام عربی اور فارسی دونوں میں نظم کئے ہیں۔ ان میں آخری خلیفہ جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے مستجد باللہ ہے چنانچہ عربی قصیدے میں لکھتے ہیں :

و ما مستجد الحرا لکریم ختامہم امام الانام الیوم بظہر مفتخر

اسی طرح فارسی قصیدے میں کہتے ہیں :

وز بعد او گرفت بمستجد آن سریر و امروز هست عالم ازو پر جمال وفر

اور مستجد باللہ اپنے باپ مقتفی لامر اللہ کے بعد ۲ ربیع الاول ۵۵۵ء کو تخت خلافت پر بیٹھا تھا، اس لئے قصیدے کا یہ شعر ۵۵۵ء کے بعد کا ہے مگر «مقامات حمیدی» کو «چار مقالہ» سے پہلے کی تصنیف ہونا چاہئے اور «چار مقالہ» ۵۵۲ء سے پہلے کی تالیف ہے، اس لئے «مقامات حمیدی» یقیناً ۵۵۲ء سے پہلے تصنیف ہو چکی ہوگی۔

اس داخلی تناقض کی توجیہ صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ یہ کتاب مقتفی لامر اللہ (۵۳۰-۵۵۵ء) کے عہد میں پہلی مرتبہ تصنیف ہوئی اور آخری مرتبہ مستجد باللہ (۵۵۵-۵۶۶ء) کے عہد خلافت میں اس پر نظر ثانی کی گئی اور قصیدوں میں اُس کے نام کے شعر بڑھادئے گئے۔ اس توجیہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ قاضی حمیدالدین نے مصطفیٰ باللہ (مقتفی لامر اللہ) کا نام اس طرح نظم نہیں کیا جس سے معلوم ہو کہ اس کا انتقال ہو چکا ہے حالانکہ اُس سے پہلے خلفاء بالخصوص اُس کے پیش رو راشد باللہ کے نام کے ساتھ اُس کے قتل کی تصریح بھی کردی ہے۔

وفی راشد راشد البریہ کلہم غذا فی القتل والسیف مشتر
وفی مصطفیٰ باللہ واللہ جارہ امان بخلق اللہ فی البر والحضر^۱

ظاہر ہے ایک متوفی کو خلق خدا کی جائے پناہ قرار دینا بے معنی ہے۔ یہ شعر یقیناً مقتدی لاملر اللہ [مصطفیٰ باللہ] کے زمانہ زندگی میں لکھا گیا ہوگا۔ پھر «مقامات حمیدی» کا تیسرا مقامہ «غزو و جہاد» پر ہے [المقامہ الثالثہ فی الغزو والجهاد] اور اس میں جہاد پر جانے والے غازی کی تیاری اس تفصیل سے دی گئی ہے گویا یہ واقعہ مصنف کے ذہن میں مستحضر ہے یا ابھی حال ہی میں کسی نے اس کا آنکھوں دیکھا حال اس سے بیان کیا^۲ ہے :

«عزم غزو درست کردم و از هرات قصد بست نمودم در رفقہ تازیان و جماعہ غازیان میراندم و قوارع قرآن می خواندم چمچہ مراکب و دمدمہ مواکب غازیان شنیدم و مجاہدان راہ خدا را دیدم کہ شکر می کردند و آواز اللہ اکبر بر می آوردند بر خاستیم و نماز را را بیاراستیم و با جمعہ از قوافل فرائض و نوافل بگزاردیم و روی برتریت کاروتھیو کارزار آوردیم» -

سلجوقی عہد کی تاریخ کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ اس زمانے میں دو سخت معرکے واقع ہوئے تھے، ایک سلطان سنجر کو گورخان خطائی کے ساتھ پیش آیا تھا اور دوسرا غزوں کے ساتھ۔ غز مسلمان تھے یہاں تک کہ صوم و مملوۃ کے^۳ پابند تھے اس لئے ان کے ساتھ لڑائی کو «غزو و جہاد» سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا حالانکہ تیسرے مقامہ کا عنوان «فی الغزو والجهاد» بتاتا ہے کہ یہ معرکہ غیر مسادوں کے ساتھ نبرد آزمائی سے متعلق ہے بلکہ مصنف نے اس میں کفر و اسلام کی جنگ کی تصریح^۴ کی ہے :

«وپردہ ظلوم میان کفر و لسلام حائل آمد» -

۱۔ ۲۔ ایضاً ص ۱۴

۱۔ مقامات حمیدی ص ۱۵

۲۔ ابن الاثیر سنہ ۵۵۴ھ کے واقعات میں لکھتا ہے: «فی هذه السنة فی الحرم انہزم السلطان سنجر من الاتراک الغزو ہم طاقتہ من التترک مسلمون ... لا یؤذون احداً ویحییون المصلوۃ و یؤتون الزکوۃ»، دوسری جگہ لکھتا ہے کہ یہ لوگ مہدی (۱۵۸-۱۶۹) کے زمانہ سے مسلمان ہیں: «ان هؤلاء الغز قوم انتقلوا من نواحی التتر من الاصل التترک الی ماوراء النہر فی ایام المہدی و اسلموا» -

۳۔ مقامات حمیدی ص ۱۷

غزوں کے برخلاف گورخانہ خطائی غیر مسلم تھا۔ ابن خلدون کہتا ہے :
 « وهو مانوی المذهب »۔ ابن الاثیر، ۵۲۶ھ کے واقعات میں لکھتا ہے :

« في هذه السنة في المعرم وقيل في صفر انهم السلطان سنجر من الترك
 الكفار ... ولم يكن في الاسلام وقعة اعظم من هذه ولا اكثر من قتل
 فيها بخراسان واستقرت دولة الخطا والترك الكفار بماوراءالنهر »۔

یہ قرائن اس بات کے متقاضی ہیں کہ نیرا مقامہ « فی الغزو والجهاد » گورخانہ
 خطائی ہی کے ساتھ معرکہ آرائی سے متعلق سمجھا جائے کیونکہ اس پر جہاد کا اطلاق
 صحیح ہے۔ نیز سب سے بڑا قرینہ جو اس بات کا مؤید ہے وہ یہ ہے کہ اس
 جنگ میں محمود خاں والی سمرقند نے جس پر سب سے پہلے گورخانہ نے حملہ کیا تھا
 سلطان سنجر کے علاوہ دیگر ملوک ایران کو بھی مدد کے لئے بلایا تھا چنانچہ ابن خلدون
 لکھتا ہے :

« واستجد صاحب سجستان ابن خلف والفوری صاحب غزوة و ملوک
 ماوراءالنهر وغيرهم »۔

اور جنگ کے موقع پر سب سے زیادہ جلالت و شہامت کا اظہار والی سجستان
 (نیمروز) تاج الدین ابوالفضل نے کیا تھا۔ « روضة الصفا »^۱ میں ہے :

« وچوں سلطان (سنجر) روع بیزیت نہاد تاج الدین ابوالفضل ملک
 نیروز در قلب لشکر بجای سلطان بایستاد و جنگهای مردانه کرد
 برتبه که مخالفان از وفور جلالت او متعجب گشتند »۔

اسی طرح صدر الدین ابوالحسن بن ابی الفوارس نے « اخبار الدوله السلجوقیه » میں لکھا ہے :
 « فقال للملك ابوالفضل ملك سجستان ان الماسكر قد انهزمت و عساكر الكفار قد خفت يكم
 والرائ ان تجوز بنفسك و اوقف المملوك مكانك تحت الجتر قعل ولم يزل واقفا
 حتى أسر فاطلق (گورخانہ) سراحه و قال مثل هذا البطل لا يقتل »۔

۱۔ تاریخ ابن خلدون جلد چہارم ص ۲۹۶۔

۲۔ اسی طرح صدر الدین بن ابی الفوارس نے اخبار الدوله السلجوقیه میں لکھا ہے : « واستولى هذا الخطائيوز خان
 الكافر على ماوراءالنهر و دایم ملكه الخطا » و ذلك يوم الثلاثاء خاض من شهر صفر سنة ۵۲۵ و ثلاثين و خمس مائة «
 (ص ۹۴) دوسری جگہ گورخانہ کے متعلق لکھا ہے : « وكان اعظم كفرا الترك »۔ (صفحہ ۹۴)۔

۳۔ روضة الصفا جلد چہارم ص ۱۵۲۔

۴۔ تاریخ ابن خلدون جلد چہارم ص ۲۹۷۔

۵۔ اخبار الدوله السلجوقیه ص ۹۴-۹۵۔

اسی ملک ابو الفضل والی سجستان کی فوج میں وہ راہی تھا جس سے قاضی حمید الدین نے «مقامات» میں یہ روایت کی ہے :

”عزم غزو درست کردم و نیاز ہرات قصد بست نمودم“

کیونکہ «بست» مشرقی سجستان کے پہاڑی ملک کا جس میں زمین داور اور رنج کے دو بڑے علاقے شامل تھے صدر مقام سمجھا جاتا تھا۔^۱ اور جب جہاد کی صدا بلند ہوئی تو گرد و نواح سے شائقین جہاد میں شرکت کی قرض سے «بست» آنا شروع ہوئے۔ انہیں میں تیسرے مقامہ «فی الغزو والجہاد» کا راوی بھی تھا۔

اس لئے یہ باور کر نے کے کافی وجوہ ہیں کہ جس جہاد کی طرف اس مقامہ میں اشارہ ہے وہ سلطان سنجر اور گور خان خطائی کی معرکہ اراٹنی تھی جو ۵۳۶ھ میں ہوئی تھی اور اس میں اگرچہ فوج سنجری کو شکست ہوئی مگر سجستانی فوج کو جو تاج الدین ابو الفضل ملک نیمروز کی قیادت میں لڑچکی تھی باوجود ناکامی کے اس بات کا احساس رہا کہ انہوں نے داد مردانگی دینے میں کوئی دریغ نہیں کیا۔ اسی لئے «المقامۃ الثالثہ» میں اگرچہ اختتام پر نہ فتح کی شادمانی کا سماں ہے، نہ شکست کی دل شکستگی کا، پھر بھی شروع میں اس عزم بلند اور خود اعتمادی کا اظہار ہے جسے سجستان کی فوج نے عملاً ثابت کر دکھایا۔

اور چونکہ اس مقامہ میں جہاد میں شرکت کی جزئی تفصیلات منقول نہیں اس لئے یہ خیال دور از حقیقت نہیں ہے کہ یہ جزئیات اس واقعہ سے زیادہ عرصہ گزر نے پر جبر تحریر میں نہیں آئیں۔ لہذا اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقامہ ۵۴۰ھ کے قریب لکھا گیا تو شاید غلط نہ ہوگا۔

اس صورت میں جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے یہ قریب پہلی توجیہ کے ساتھ (کہ «مقامات حمیدی» کا پہلا ایڈیشن سنہ ۱۸۴۷ء سے پہلے مرتب ہوا تھا اور دوسرا سنہ ۱۸۵۱ء میں) ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ اب صورت حل کچھ اس طرح قیاس کی جاسکتی ہے :

سنہ ۵۳۶ھ میں سنجر اور والی جیستان (بست) کی گور خان خطائی سے معرکہ اراٹنی ہوئی۔ سنہ ۵۴۰ھ کے قریب قاضی حمید الدین نے «مقامات حمیدی» کو تصنیف کیا۔ سات سال کے عرصہ میں اُس نے ایسی غیر معمولی شہرت حاصل کر لی کہ «مقامات بدیع و مقامات حریری» کے ہم مرتبہ سمجھے جانے لگیں۔ سنہ ۵۴۷ھ کے کچھ ہر

عربے بعد نظامی عروضی سمرقندی نے «چار مقالہ» تصنیف کیا (اس کی وجہ آگے آرہی ہے) اور اس میں «مقامات حمیدی» کے مطالعہ کی سفارش کی۔ سنہ ۵۵۱ھ میں قاضی حمید الدین نے «مقامات» پر پھر نظر ثانی کی جیسا کہ سابقہ ایڈیشن کے خاتمہ میں^۱ فرمایا تھا :

«اگر وقتے غرمای حوادث بسوای مسامت و مصالحت باز آیند و دست خصومت از آستین و دامن و قباء پیراھن بدارند آنکہ بسرافسانہ ناخوش و الفاظ مشوش باز گردیم و آھن سرد زنگار خوردہ را نرم کنیم و برنج سخت شدہ را گرم کنیم» -

شاید اس وقت پھر طبع رواں جوش مارنے لگی ہو [و نہیج و تموج این بحر زاخر در جمادی الآخر بود من شہور سنہ احدی و خمین و حسمائے]۔ اور اُہوں نے جا بجا اس میں حک و اصلاح کی اور نسخہ اُس شکل میں مرتب کیا جیسا عام طور پر پایا جاتا ہے۔ سنہ ۵۵۵ھ میں مقتضی لامر اللہ کی وفات اور مستجد باللہ کی خلافت کے بعد ایسی کتاب میں جو اب شہرت بین الانام حاصل کرچکی تھی اور جس کا مصنف زندہ تھا، خلیفہ وقت کے نام کا مذکور نہونا معیوب تھا، لہذا اُنہوں نے دونوں تصدیوں میں اُس کے نام کے شہر بڑھا دیے -

چار مقالہ کا سال تصنیف :

مقامات حمیدی کے سال تصنیف کی گئی ساجھ جانے کے بعد اصل مسئلہ یعنی «چار مقالہ» کے سال تالیف کا تعین بہت آسان ہو جاتا ہے۔ خیال یہی ہے کہ نظامی عروضی سمرقندی نے اسے سنہ ۵۴۷ھ ہی میں تصنیف کیا تھا۔ اس خیال کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ اس سنہ میں سنجر کو علاء الدین غوری سے لڑنا پڑا تھا جیسا کہ عروضی لکھتا^۲ ہے :

«در شہور سنہ سبع و اربعین و خمسمایہ میان سلطان عالم سنجر بن ملکشاہ و خداوند سلطان علاء الدنیا و الدین مصاف اُفتاد بدر اوبہ و مصاف، فور شکستہ شد و خداوند سلطان مشرق خلد اللہ مالکہ گرفتار گشت و خداوند زادہ ملک عالم عادل شمس الدولہ والدین محمد بن مسعود گرفتار شدہ» -

۱۔ مقامات حمیدی صفحہ ۱۲۹

۲۔ چار مقالہ صفحہ ۶۵ - ۶۶

دوسری جگہ پھر اس واقعہ^۱ کا ذکر کرتا ہے :

« در سنة سبع و اربعين و خمسمائة که میان سلطان عالم سنجر بن ملکشاہ و خداوند من علاءالدین والدین الحسین بن الحسین خلد الله تعالى ملکها و سلطانها بدر اوبہ مصاف افتاد و لشکر غور را چنان چشم زخمی افتاد و من بندہ در هرات چون متواری گونه همی گشتم بسبب آنکہ منسوب بودم بغور »۔

اسی طرح ابن الاثیر سنہ ۵۴۷ھ کے واقعات^۲ میں لکھتا ہے ۔

« في هذه السنة كان بين السلطان سنجر وبين الغورية حرب و اقتتلوا فانهمز الغورية و أسر علاء الدين و قتل من الغورية خلق كثير »
اس جنگ سے فارغ ہونے کے بعد سنجر کو غزوں کا فتنہ فرو کرنے کے لئے لشکر کشی کرنا پڑی مگر اس میں وہ بری طرح ناکام ہوا اور انجام کار اپنے حرم کے ساتھ غزوں کے ہاتھ گرفتار ہوا ۔ بیوی کی رسوائی کی وجہ سے فرار ہونے کی کوشش نہیں کرتا تھا ۔ آخر سنہ ۵۵۱ھ میں بیوی کے انتقال کے بعد کسی طرح اس قید سے فرار ہو کر مرو پہونچا جہاں خزانہ خالی اور عام بدحالی کو پایا ۔ اس سے دل ٹوٹ گیا اور ۶ ربیع الاول سنہ ۵۵۲ھ کو وفات پائی ۔ ابن الاثیر لکھتا^۳ ہے :

« في محرم من سنة ثمان و اربعين و خمسمائة وصل بدمهم السلطان سنجر فالتقاء الغز . . . فانهمز عسكر سنجر و مضى منهزماً في صفر من هذه السنة فقصده الغز اليها فلما فارقها السلطان و العسكر و خلها الغز و نهبوا افحش نهب واقبحه و ذلك في جمادى الاولى من السنة »
دوسری جگہ سنہ ۵۵۱ھ کے واقعات میں لم لکھتا ہے :

« في هذه السنة في رمضان حرب السلطان سنجر بن ملکشاہ من اسرا الغزو جماعة من الامراء الذين معه و سار الى قلعة ترمذ و استظربها على الغز و عاد الى دارملکہ بمرور في رمضان فكانت مدة اسره مع الغز من سادس جمادى الاولى سنة ثمان و اربعين الى رمضان سنة احدى و خمسين و خمسمائة »

۱۔ کامل لاین الاثیر جلد یازدہم صفحہ ۶۲ ۔

۲۔ ایضاً صفحہ ۶۹ ۔

۳۔ چہار مقالہ صفحہ ۸۷

۴۔ ایضاً صفحہ ۶۷

اسی طرح صدر الدین بن ابی الفوارس نے « اخبار الدولة المملوکیہ » میں لکھا ہے :
 « وکان مدة مقامه بين الفز من جمادى الاولى سنة ثمان و اربعين الى
 رمضان سنة احدى وخمسين وخمسة »
 اسی طرح « روضة الصفاء » میں^۱ ہے :

« و السلطان قريب چهار سال در میان ایام گرفتار بود و از بیم آهک
 حرمش ترکان خاتون در بیت مخالفان ماند تدبیر استخلاص نمی کرد و
 چون در سنه خمین و خمسایه حرم محترم سلطان وفات یافت و سلطان
 اندیشه مخلص نموده . . . آنگاه روی بدار الملک خود نهاد و بیوں بجزو
 رسید خزانه تہی و ولایت خراب و رعیت متشر یافت غم و اندوه بر
 مزاج شریفش استیلاء یافت . . . در سادس عشرین ربیع الاول سنه
 الثین و خمین و خمسایه از دار غرور برای سرور انتقال فرمود » -

نظامی عروضی اس واقعہ کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔ اس ترک ذکر سے تو
 بکوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اس کے سوالے کا تحریر میں کوئی موقعہ بھی نہیں آیا۔ لیکن
 وہ جس طرح اسے بیان دیتا ہے کہ « اطال اللہ بقاءہ و ادام الی المظاہر اوقامہ » - « یا
 « خلد اللہ ملکما » اس سے معلوم ہوتا کہ یہ اُس زمانہ کی دعائیں نہیں تھیں جبکہ شوکت
 منجری غزوں کی شورش سے پائمال ہو چکی تھی اور بقول صدر الدین بن ابی الفوارس
 اس کی حیثیت شاہ شہزاد سے زیادہ تھی -

« دولما استأسر الفز السلطان سنجر ضيقوا عليه و اسروا له راجبا لا یصلح
 للناسه و کان یرکب مهم بؤکیل و حطقة » -

ایک قیدی بادشاہ کے لئے یہ دعائیں تھیں جس سے کم نہیں بالخصوص جب کہ
 اُس کی رضائی کی دعا ان کے ساتھ ہے - لہذا یہ محال شوکت منجری کا غزوں کی بغاوت
 سے پہلے ہی کا معلوم ہوتا ہے - اس لئے « چہار مقالہ » کی تالیف غزوں کی بغاوت سے
 پہلے ہی ہوئی ہوگی جو محرم سنہ ۵۴۸ سے شروع ہو گئی تھی (یعنی سنہ ۵۴۷ ع میں)

اس خیال کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ مقالہ مسموم (در علم نجوم)
 اور مقالہ چہارم (در علم طب) کی آخری حکایتیں سنجر اور علاء الدین غوری کی جنگ

(۵۵۴۷ء) سے متعلق ہیں اور دونوں حکایتوں میں واقعہ کی تفصیل اُس انداز سے لکھی ہے گویا ابھی اس کی یاد تازہ ہے۔ ان میں تیسرے مقالہ کی آخری حکایت خاص طور سے قابل غور ہے۔ اس جنگ میں علاء الدین غوری اور نظامی عروضی کے مدوح کا بھائی شمس الدین محمد بن مسعود گرفتار ہوئے۔ علاء الدین غوری کو تو سنجر نے رہا کر دیا مگر شمس الدین محمد بن مسعود کا فدیہ پچاس ہزار دینار طے پایا۔ اُس کے آدمی بامیان روپیہ لینے گئے۔ جب آنے میں دیر ہوئی تو شمس الدین محمد نے نظامی سے پوچھا کہ یہاں سے کب رہائی ہوگی۔ نظامی نے نجوم کے ذریعہ جواب دیا تیسرے دن۔ جب تیسرا دن ہوا اور روپیہ نہیں آیا تو شمس الدین نے کہا لو آج بوی کچھ خبر نہیں آئی مگر اتنے میں قاصد نے آکر خوشخبری دی۔ دوسرے دن شمس الدین آزاد ہو کر بامیان گیا اور اُس کے بعد اُس کے دولت و اقبال نے ترقی شروع کی۔ لیکن یہ رہائی اور ترقی دولت و اقبال ماضی بعید کا قصہ نہیں تھا بلکہ تصنیف کتاب کے وقت کے قریب کا تھا:

» دیگر روز خلیا وند زادہ . . . مطلق شد بزود ترین حالے روم بمقرعہ :

خویش نادر و روزگار ماہر زیارت است و بر زیادت باد»^۱

اور چونکہ سہرات کے اندر سنجر کی قید میں شمس الدین کے پاس اتنا نہ تھا کہ اس صحیح پیشگوئی کے انعام میں نظامی کا منہ سونے سے بھر سکتا لہذا واپس ہو کر اُس نے دو مرتبہ اُس کا بندہ سونے سے بھرا۔ یہ انعام کا قصہ سنہ ۵۵۵۱ء کے بعد جب جنگ اوہان کو چار سال ہو چکے تھے، نہیں ہو سکتا۔ یہ شمس الدین کے بامیان پہنچنے کے فوراً بعد کا ہے اور یہی زمانہ [دریں شہا] ہے جبکہ نظامی عروضی »چار مقالہ« ترتیب دے رہا تھا جیسا کہ ذیل کی عبارت سے واضح ہے:

» و دریں شہا یوح کہ بندہ را بنواخت و گفت نظامی یاد داری بھری آنا

حکم کردی و چنانہ راست باز آمدہ خواستم کہ دھان تو پر زر کم۔

آنجا زر نہاشتم اینجا زر دارم۔ زر بخوایست و دھان من دوبار پر زر۔

کرد ایزد تبارک و تعالیٰ ہر روز این دولت را بزیاد کند»۔

یہ قرائن اس بات کے مقتضی ہیں کہ عروضی سمرقندی نے »چار مقالہ« جنگ اوہان

سے واپسی کے کچھ ہی دن بعد لکھا تھا۔ اس طرح »چار مقالہ« کا سال تالیف آخر

سنہ ۵۵۴۷ء معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ارسطو کے سیاسی نظریات

از

ڈاکٹر معین الظفر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قدیم یونان کی سر زمین علم و حکمت کا سرچشمہ تھی۔ فلسفہ، سیاسیات، اقتصادیات، نفسیات، ادب، سائنس غرض کوئی بھی فن ایسا نہیں جس پر یہاں کے مفکرین نے غور و فکر نہ کیا ہو اور اپنے افکار و تجربات دنیا کے سامنے پیش نہ کئے ہوں۔ آج بیسویں صدی کا کوئی علم ایسا نہیں جس کی بنیاد یونانی حکمت و فلسفہ پر نہ ہو۔ یوں تو قدیم یونان بہت سی چھوٹی چھوٹی مملکتوں میں بٹا ہوا تھا اور ہر مملکت اپنا جداگانہ نظام حیات اور طرز حکومت رکھتی تھی لیکن جو مرکزی حیثیت اس زمانہ کی اسپارٹا (Sparta) اور ایتھنز (Athens) کو حاصل تھی کسی اور ریاست کو نصیب نہ ہوئی۔ یہ دونوں ریاستیں نہ صرف یونانی تمدن و تجارت کا مرکز تھیں بلکہ علوم و فنون کے انمول خزانے سے بھی مالا مال تھیں۔ اسپارٹا کا نظام حکومت آمریت پر مبنی تھا۔ فوجی قوت کے اعتبار سے اس کا شمار یونان کی بہترین ریاستوں میں تھا۔ یہاں کے شہری اپنی فوجی صلاحیت و تربیت کی وجہ سے تمام یونان میں ممتاز تھے اور اپنے سیاسی و دفاعی فرائض کی ادائیگی ان کی زندگی کا جزو لاینفک تھا۔ دوسری طرف ایتھنز کا نظام حکومت جمہوری تھا اور یہاں برخلاف اسپارٹا کے فکر و خیال کی آزادی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ایتھنز نے اپنے آغوش تربیت میں سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکرین کو پروان چڑھایا جنہوں نے دنیا کے علم و حکمت کو اپنے احسانات سے گراں بار کیا۔ یہ ایتھنز وہی شہر تھا جس کو ملٹن نے «یونان کی آنکھ» کہا تھا اور جیسے سوئٹبرن (Swinburne) نے مندرجہ ذیل الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا تھا:

«سرسبز، غیر فانی، مقدس، قابل پرستش اور ہر دلعزیز شہر جو کسی سردار یا حکمران کا باجگزار نہیں ہے۔ آزاد آدمیوں کا خوبصورت قلعہ اور جگہ پناہ،
ایسے آزاد جو دنیا میں کسی کی رعایا نہیں.....»

ایتھنز کی عظمت کا سرا اگر ایک طرف اس کے طرز حکومت اور سیاسی نظام کے سر ہے تو دوسری طرف سقراط اور افلاطون جیسے عظیم مفکرین کی فلسفیانہ بصیرت بھی اس کی ذمہ دار ہے۔

سقراط اور افلاطون کی طرح ارسطو کی شخصیت بھی دنیاے علم و فکر میں محتاج تعارف نہیں۔ علم و حکمت کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جو اس مفکر اعظم کے انوار بصیرت سے روشن نہ ہو۔ جہاں تک ارسطو کے ساسی افکار و نظریات کا تعلق ہے وہ اپنے مخصوص ماحول کی پیداوار ہیں۔ اس کی زندگی کا بڑا حصہ ایتھنز میں بسر ہوا اور جو نقوش طالب علمی کے زمانہ میں یہاں کے سیاسی و معاشرتی حالات نے اس کے ذہن پر چھوڑے وہ اس قدر گہرے تھے کہ سکندر اعظم کی سالہا سال کی دوستی و رفاقت بھی انہیں مٹا نہ سکی۔ وہ عام انسانوں کی طرح ذاتی حادثات و واقعات سے بھی دو چار ہوا۔ ان واقعات و حادثات کا اس کے انداز فکر پر کیا اثر پڑا؟ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ جب تک اس کی شخصیت کو تاریخی پس منظر میں نہ دیکھا جائے حل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ارسطو کے سیاسی نظریات کا جائزہ لینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی شخصیت اور افکار کو تاریخ کے آئینہ میں دیکھا جائے۔

تاریخی پس منظر:

جدید سالونیکا کے مشرق میں، سلطنت مقدونیہ کی سرحد پر یونانیوں کی ایک نوآباد بستی تھی جس کا نام استاگیرا (Stagira) تھا اور یہی ارسطو جیسے عظیم الشان مفکر کا مولد تھا۔ اس کا باپ شاہ مقدونیہ کا طبیب تھا اور وہ خود اپنی درمیانی عمر میں نوجوان شہزادہ سکندر اعظم کا اتالیق مقرر ہوا۔ اس کے والدین آیونین (Ionian) نسل سے متعلق تھے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ ہر چیز کی فطرت اور اس کے مادی اجزاء کا اصولی تجزیہ جو آیونین نسل کے لوگوں کا طرہ امتیاز تھا ارسطو کی فکر کے رگ و ریشے میں سرایت کئے ہوئے تھا۔ دوسری طرف اس کے باپ کا علم الحیات کا وسیع مطالعہ نہ صرف ان علوم پر اس کی تصانیف کا ذمہ دار ہے بلکہ فلسفہ سیاسیات پر ان اصولوں کے اطلاق کی ذمہ داری بھی غالباً اس وراثتی تعلق پر ہے۔

ارسطو کی عملی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور جسکی مدت بیس سال ہے (۳۶۷ ق۔ م سے ۳۴۷ ق۔ م تک) افلاطون کی شاگردی میں ایتھنز میں بسر ہوا۔ دوسرا دور سیاحت کا زمانہ ہے جو ایشیائے کوچک کے شمالی

مغربی گوشوں اور مقدونیہ میں بسر ہوا۔ لیکن سب سے زیادہ شاندار اس کی زندگی کا آخری تیرہ سالہ زمانہ ہے جس میں وہ مسندِ علم و ارشاد پر متکین ہوا۔

ارسطو پہلے پہل سترہ سال کی عمر میں ایتھنز میں وارد ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ پیلو پینیشن جنگ (Peloponessian war) کا ہویٹ خوردہ ایتھنز ایک بار پھر اپنی عظمت رفتہ کے خواب دیکھ رہا تھا اور اس کا حریف اسپارٹا تھیس (Thebes) اور لیوکڑا (Leuctra) کی ریاستوں سے شکست کھا کر نہ صرف اپنی تہذیب و تمدن کو پامال ہوتا دیکھ رہا تھا بلکہ انہیں دشمنوں کے تیسرے حملہ کا ناکام مقابلہ کرنے میں مصروف تھا۔ ایتھنز نے ۳۷ ق۔ م میں ایک وفاق قائم کیا تھا جو اگلے پچاس برس تک یونان کی سب سے عظیم بحری قوت بنا رہا۔ اس دور میں ایتھنز نہ صرف یونانی تجارت و تمدن کا مرکز رہا بلکہ یونان کی سب سے بڑی جمہوری طاقت بھی اسی کو حاصل رہی۔ اس زمانہ میں ارسطو کو بحری تجارت اور مالی معاملات کے عملی مطالعہ کا موقع نصیب ہوا۔ فرض کہ جس زمانہ میں ارسطو بغرض تعلیم ایتھنز آیا اسوقت بقول آئی ساکریٹس (Isocrates) » یہ ایک ایسا شہر تھا جس نے فکر و نظر کے اعتبار سے عالم انسانیت کو بہت پیچھے چھوڑ دیا تھا اس کے یہاں کے شاگرد دوسری جگہوں کے استادوں کے ہم پلہ تھے « یہاں پر دو ایسے مایہ ناز دارالعلوم تھے جنکا ثانی اسوقت کی دنیا میں ناپید تھا۔ ان میں سے ایک دارالعلوم کا صدر مشہور سیاسی مقرر آئی ساکریٹس (Isocrates) تھا اور اسکا اسکول اس فن کی تربیت کا بہترین ادارہ سمجھا جاتا تھا۔ اس اسکول کا کام نہ صرف طلباء کو فن خطابت سے آشنا کرنا بلکہ ان میں سیاسی سوجھ بوجھ پیدا کرنا بھی تھا۔ دوسرا دارالعلوم افلاطون کا قائم کردہ ادارہ تھا جو اکیڈمی (Academy) کہلاتا تھا۔ یہی وہ ادارہ تھا جس میں ارسطو نے ۳۶۷ ق۔ م میں داخلہ لیا اور اپنی عمر کے بیس یش قیمت سال اسکی نذر کئے۔ ارسطو کی حیثیت اس ادارہ میں ابتداءً ایک محقق کی تھی، رفتہ رفتہ وہ اپنے استاد کا دست راست بن گیا۔

یونانیوں کے قدیم نظریہ کے مطابق سیاسیات محض ایک فن ہی نہ تھا بلکہ اسکی حیثیت ایک سائنس کی بھی تھی، چنانچہ افلاطون کی تحقیقات کے دو پہلو تھے: ایک عملی اور دوسرا نظریاتی۔ عملی اعتبار سے افلاطون اور اس کے شاگرد سائرا کیوز (Syracuse) کے جابر حکمران ڈائونس دوم (Dionysius II) کی حکمت عملیوں کی سیاسی اصلاح کرنے میں کافی دلچسپی لیتے تھے۔ جس سال ارسطو نے اکیڈمی میں داخلہ لیا افلاطون اسی سال اس

حکمران کو راہ راست پر لانے اور اس کے ذریعہ اپنے نظریات کو عملی جامہ پہنانے کی ناکام مہم پر روانہ ہوا تھا۔ اپنی اس ناکامی کے باوجود افلاطون کی دلچسپیاں سائراکیوز کی عملی سیاسیات سے اسکے بعد بھی برقرار رہیں جیسا کہ اسکے ان خطوط سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے سائراکیوز میں رہنے والے اپنے دوست ڈین (Dion) کے نام لکھے ہیں۔ یہاں یہ قیاس غالباً بے جا نہ ہوگا کہ ارسطو نے بھی سولہ سال تک اپنے استاد کی ان دلچسپیوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا ہوگا۔

اکیڈمی کا کام بھی عملی پہلو لئے ہوئے تھا کیونکہ یہ ایک ایسا ادارہ تھا جو نوجوانوں کو سیاسی تربیت دیتا اور ریاست کے لئے بہترین سیاستداں اور قانون ساز مہیا کرتا تھا۔ افلاطون اپنی زندگی کے آخری دور میں «قوانین» (Laws) کی بارہ کتابوں کی ترتیب میں مشغول تھا جن کا مجموعہ اس کی موت کے ایک سال بعد ۳۴۷ قبل مسیح میں شایع ہوا۔ «کتاب القوانین» کی بنیاد استنباط (Induction) پر تھی۔ یہاں پر ہم یہ سوچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اپنے فطری رجحان کی بنا پر ارسطو نے اس کتاب کا مواد فراہم کرنے اور ترتیب دینے میں اپنے استاد کی کافی معاونت کی ہوگی۔ «کتاب القوانین» (Laws) کا اثر ارسطو کی «کتاب سیاسیات» (Politics) کے بیشتر حصوں اور خاص طور پر ساتویں حصہ پر کافی نمایاں ہے۔ اسی زمانہ میں اس نے اپنے «انصاف» (Justice) اور «مناسبت» (Equity) کے نظریات کی تشکیل کی جن کو «کتاب الاخلاق» «کتاب الخطابت» (Rhetoric) اور «کتاب سیاسیات» میں جلیجا بیان کیا ہے۔

افلاطون کی موت کے بعد کچھ ایسے واقعات رونما ہوئے جنہوں نے ارسطو کا رخ خالص علمی تحقیقات سے موڑ دیا۔ مقدونیہ کے بادشاہ فلپ (Phillip) نے اسکے وطن استاگیرا کو تباہ کر دیا جسکا صدمہ اس کے لئے ناقابل برداشت تھا۔ دوسری طرف افلاطون کا جانشین ایک ایسے شخص کو بنایا گیا جو ارسطو اور اس کے دوستوں کو قطعی ناپسند تھا۔ چنانچہ وہ اپنے ایک دوست زیناکریٹس (Xenocrates) (جو بعد میں افلاطون کی اکیڈمی کا صدر بنا) کے ساتھ ایتھنز کو چھوڑ کر بحر ایجین (Agean Sea) کے اُس پار آس (Assus) میں جا گریں ہوا۔ اب اس کا سرمایہ حیات «کتاب القوانین» کی روح رواں اس عملی افلاطون کی یادیں تھیں جو صرف ایک فلسفی ہی نہ تھا۔ عام مبصرین کی روش سے ہٹ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارسطو نے اس عملی افلاطون کو اپنا جو سائراکیوز کے معاملات میں دلچسپی لیتا تھا اور جس نے یونانی

اصول قوانین (Jurisprudence) کا عمل تجزیہ کیا تھا نہ کہ اس عام افلاطون کو جو بعض ایک نظریاتی فلسفی تھا اس کے قول کے مطابق »افلاطون ایک ایسا ارفع و اعلیٰ شخص تھا کہ جس کی تعریف کرنے کا بھی برے لوگوں کو کوئی حق نہیں۔ وہ پہلا انسان تھا جس نے اپنے فکر و عمل سے یہ ثابت کر دکھایا کہ کسی آدمی کا اچھا ہونا ہی اس کی خوشی و انبساط کی صحیح دلیل ہے«

۳۴۷ قبل مسیح میں قصبہ آسس (Assus) میں ورود کے ساتھ ہی ارسطو کی سیاحتی کا دور شروع ہوتا ہے اور غالباً یہ سیاحتی کا شوق بھی اس کے لئے اپنے استاد کی پیروی سے کچھ کم نہ تھا۔ قصبہ آسس میں افلاطون کے دو پرانے شاگرد اراسش (Erastus) اور کارسکس (Coriscus) پہلے ہی سے مقیم تھے جنہوں نے اتارنیس (Atarneus) کی ریاست کے حکمران هرمیاس (Hermias) سے بہت قریبی تعلقات پیدا کر لئے تھے۔ هرمیاس اوائل عمر میں ایک تاجر کے یہاں ملازم تھا جس نے اپنی فہم و فراست سے کام لیا اور خود بہت بڑا دولتمند بن بیٹھا۔ اس دولت کے بل بوتے پر اس نے ایران کے بادشاہ سے نہ صرف امیر کا خطاب حاصل کیا بلکہ اتارنیس اور اس کے گرد و نواح کے علاقوں کا حاکم بھی بن گیا۔ اراسش اور کارسکس نے خاص طور پر اس کو افلاطون کی سیاسی تعلیمات کی طرف متوجہ کیا۔ ان لوگوں نے اس کو مشورہ دیا کہ اپنی حکومت کو دیر پا بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جاہلیت سے احتراز کیا جائے۔ اس مشورہ کو اس نے بسروچشم قبول کیا اور آسس کا علاقہ ان لوگوں کو بطور جاگیر عطا کیا۔ ارسطو اور ذینا کریش اپنے استاد کے انہیں کامیاب اور سچے جانشینوں سے ملنے آسس آئے تھے تاکہ اپنے عزیز استاد کی آخری تعلیمات جو »کتاب القوانين« کی شکل میں جمع کی گئی تھیں، ان تک پہنچادیں۔

افلاطون کے ان چاروں شاگردوں نے مل کر آسس میں ایک نئی اکیڈمی کی بنا ڈالی جس کی شہرت بہت جلد یونان کی مہذب دنیا میں پھیل گئی۔ چاروں طرف سے لوگ حصول علم کی غرض سے یہاں آنے لگے۔ ارسطو نے خود هرمیاس سے دوستی پیدا کی اور اس کی ہمتی سے شادی بھی کی۔

پروفیسر بارکر (Barker) کے قول کے مطابق ارسطو کا هرمیاس سے تعلق اس کی »کتاب السياسات« کے »باب غلامان« لکھنے میں کافی مفید ثابت ہوا۔ یہی نہیں بلکہ افلاطون نے جو نصیحتیں اپنے شاگردوں کی معرفت هرمیاس کو کی تھیں وہ بھی ارسطو

کی « کتاب السیاسیات » کی پانچویں جلد میں محفوظ ہیں۔ مثلاً « افلاطون کے تیرہ خطوط » کا ترجمہ (Thirteen Epistles of Plato) جو مسٹر پوسٹ (Mr L. A. Post) نے کیا ہے اس میں ہرمیاس کو نصیحت کرتے ہوئے افلاطون لکھتا ہے: « نہ تو سامان حرب اور افواج کی زیادتی، نہ زر و جواہر کی افراط حکمران کی طاقت میں اتنا اضافہ کرسکتی ہے جتنا کہ دیانتدار اور سچے دوستوں کی کثرت »۔ من و عن یہی نصیحت ارسطو نے جابر حکمرانوں کو اپنی « کتاب السیاسیات » کے مذکورہ بالا باب میں کی ہے۔ آسٹس کے سہ سالہ دور قیام میں ارسطو کو ہرمیاس سے دوستی کی بنا پر مالیات، عام اقتصادیات اور نظام شاہی کے عمیق مطالعہ کا موقع ملا۔ چونکہ ہرمیاس کے تعلقات بیرونی ریاستوں سے کافی وسیع تھے اس لئے اس کو ریاست کی خارجہ پالیسی کے اصول اور اس کی اہمیت کے مطالعہ کا بھی وہ زریں موقعہ میسر آیا جو اس کے استاد افلاطون کو بھی نہ ملا تھا۔ اس کے بعد کے دو سال ارسطو نے اپنے جانشین تھیوفراسٹس (Theophrastus) کے مشورہ کے مطابق جزیرہ لیسباس (Lesbas) میں آبی حیوانات، ان کی نشوونما اور علم الحیات و طب کے مطالعہ میں صرف کئے۔

جزیرہ لیسباس میں قیام کے دوران کچھ واقعات نے اسے ایک ایسی شخصیت سے جا ملایا جس کے تعلقات پر آئندہ نسلیں ہمیشہ غور کرتی رہیں گی۔ مقدونیہ کے بادشاہ فلپ نے اس کو اپنے دارسلطنت پیلا (Pella) میں مدعو کیا اور اپنے شاہزادے سکندر اعظم کی تربیت کی خدمت اس کے سپرد کی۔ اس وقت سکندر کی عمر صرف تیرہ سال تھی اور وہ انیس سال کی عمر تک ارسطو کے ساتھ رہا۔ شاہ مقدونیہ کی ارسطو سے دلچسپی کی کمی وجہیں ہوسکتی ہیں۔ یا تو شاہ مقدونیہ سے خود اس کا آبائی تعلق یا پھر شاہ ہرمیاس کے شاہ مقدونیہ سے بڑھتے ہوئے تعلقات جن کی بنا پر اول الذکر نے خود ارسطو کا نام شاہ مقدونیہ کو بطور اتالیق پیش کیا ہو۔ پروفیسر جیگر (Jaeger) ایک نیسری وجہ یہ بتاتے کہ کے فلپ مشرقی مہم سر کرنا چاہتا تھا جو درہ دانیال پر بغیر پل بنائے ہوئے ناممکن تھا اور اس سلسلہ میں ہرمیاس کے تعاون کی ضرورت تھی۔ ارسطو جواب ہرمیاس کا صرف مشیر ہی نہیں بلکہ داماد بھی تھا اس لئے تعلق کو استوار کرنے کے لئے پیلا (Pella) گیا اور مشرقی منصوبہ کے عملی جامہ پہنانے میں میں معاون ہوا۔ لیکن جیگر کے اس قول کی پروفیسر بارکر نے پر زور تردید کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ارسطو کی پیلا میں آمد کی وجہ چاہیے اور کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ کہنا کہ وہ

اس منصوبہ کی کامیابی کے لئے پیلا بلایا گیا محض قیاس آرائی ہے، کیونکہ یہ حکمت عملی بلقانی طرز کی ہے جس کا زمانہ بارہویں صدی عیسوی ہے نہ کہ چوتھی صدی قبل مسیح۔ بہر حال جو کچھ بھی ہو اس سلسلہ میں جو اہم سوال زیر بحث آتا ہے وہ یہ ہے کہ پیلا میں ارسطو نے سکندر کو کیا تعلیم دی اور اس تعلیم کا کیا اثر ہوا؟ اس اہم سوال کا جواب دینے سے قبل یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ارسطو کی روانگی سے ایک سال قبل ۳۴۱ ق۔ م میں ہرمیاس کو ایک ایرانی جنرل نے دھوکے سے قید کر کے شوش (Susa) میں قتل کر دیا۔ ہوسکتا ہے کہ اس سنگین واقعہ کا اثر سکندر کی تعلیمات پر بھی پڑا ہو کیونکہ ارسطو نے اس کا ذکر ایک رزمیہ نظم میں کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس دلفگار واقعہ سے کس قدر متاثر تھا۔ ہرمیاس کی درد ناک موت کا اثر «کتاب السیاسیات» کی ان تعلیمات میں بھی ملتا ہے جہاں ارسطو یہ ثابت کرتا ہے کہ تمام غیر یونانی اقوام وحشی (Barbarians) ہیں اور وہ یونانیوں کی قدرتی غلام ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے ایک خط میں سکندر کو بھی مشورہ دیا کہ وہ اپنے کو یونانیوں کا رہنما اور دیگر اقوام کا آقا سمجھے۔

پیلا میں اس نے سکندر کو کیا تعلیم دی اس کا ہمارے پاس کوئی تاریخی ثبوت نہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ وہاں جا کر ارسطو جیسا میانہ رو معلم سکندر کی ماں ملکہ اولمپیا (Olympia) جیسی سخت مزاج اور انتہا پسند معلمہ سے دست و گریبان رہا۔ بہر حال ارسطو نے (Iliad) پر سکندر کے لئے نظر ثانی کی اور سکندر کو اس کی تعلیم دیتے لگا۔ یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ استاد اپنے شاگرد کو (Achillas) کی مثالوں سے غازیانہ حوصلہ مندی کے سبق دیتا جنکا اعادہ اس نے «کتاب السیاسیات» کے تیسرے حصہ میں کیا ہے۔

بہر حال یہ بڑی حد تک صحیح ہے کہ ارسطو نے سکندر کے لئے دو کتابچہ لکھے جو اب ناپید ہیں۔ ایک «شاہی کے بارے میں» (On Kingship) جو تخت نشینی کے موقع پر خود سکندر کی درخواست پر لکھ کر بھیجا گیا اور جس میں حکومت کا لائحہ عمل بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا کتابچہ «مقبوضات کے بارے میں» (Concerning Colonies) ہے جو غالباً مشرقی فتوحات کے زمانہ میں لکھا گیا۔ ارسطو کی فیض صحبت نے سکندر میں ہومر (Homer) کی باضابطہ تحقیق اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ کا ذوق پیدا کیا۔ چنانچہ سکندر نے نہ صرف آٹھ سو مشرقی خطہ کی

کثیر جماعت ارسطو کے لئے تحقیق کرنے پر مقرر کی بلکہ اپنی فتوحات کے ابتدائی دور میں اس نے یہ اصول بنا لیا کہ اس کے لشکر میں مختلف علوم کے ماہرین بھی شامل ہوں گے۔ جیسا کہ کچھ فرانسیسی اور ہندوستانی قصوں میں مشہور ہے کہ خود ارسطو سکندر کے ساتھ اس کی مهمات میں شریک رہا، صحیح نہیں۔ البتہ اس نے اپنے بھتیجے کیلس تھینس (Collisthenes) اور کچھ دوسرے علما کو ضرور سکندر کے ساتھ بھیجا تھا جو کیمبرج ہسٹری کے مصنف پروفیسر تارن (W W Tarn) کے بقول اس کے لئے معلومات فراہم کرتے تھے۔ بہت ممکن ہے کہ مقدونیہ کے قیام کے آخری دور میں ارسطو کو سکندر سے ملاقاتوں کے زیادہ مواقع میسر نہ آئے ہوں کیونکہ موخر الذکر ۳۴۰ ق۔ م میں اپنے باپ کی عدم موجودگی کے باعث سلطنت کے کاروبار میں مشغول ہو چکا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ اس دوران میں ارسطو اپنے رفیق کار تھیوفراسٹس (Theophrastus) کی ہمراہی میں اپنے وطن استاگیرا چلا گیا ہو۔ بہر حال یہ مسلم ہے کہ اپنی تخت نشینی کے بعد سکندر نے استاگیرا کو اس کی پرانی وضع کے مطابق محض ارسطو کی خوشنودی کے لئے دوبارہ تعمیر کرایا تھا۔ لیکن ارسطو کا دل کہیں نہ لگا کیونکہ جس طرح ایک عظیم بادشاہ اسکو مقدونیہ میں بلانے کا باعث بناتا تھا اسی طرح وہاں کی عظیم سردمہری نے اس کو وہاں سے نکلنے پر بھی مجبور کیا اور ایتھنز جو اس کے لئے برقی کشش رکھتا تھا پھر اسے اپنی طرف کھینچ لایا۔ یہ واقعہ غالباً ۳۳۵ ق۔ م کا ہے۔

ایتھنز میں واپسی کے بعد ارسطو کی زندگی کا آخری مگر شاندار ترین دور شروع ہوتا ہے جبکہ اس نے اپنے پرانے رفیق کار زیناکریٹس (Xenocrates) کے تعاون سے نئے ادارے لائسیم (Lyceum) کی بنیاد ڈالی۔ ۳۳۵ ق۔ م کا ایتھنز ۳۴۷ ق۔ م کے ایتھنز سے کافی مختلف تھا حالانکہ برائے نام اب بھی وہ ایک آزاد ریاست تھی لیکن دراصل جنگ شروینا (Ghaeronea) کے بعد یونان کی تمام ریاستیں معاہدہ کارتھ (Corinth) کے مطابق مقدونیہ کی سرپرستی میں جا چکی تھیں۔ ارسطو کی زندگی کے اس آخری دور میں سکندر کا نائب (Antipater) نہ صرف مقدونیہ کا حاکم بلکہ تمام یونانی معاملات کا سربراہ بھی ہو گیا تھا۔ یہ نائب السلطنت ایک تنگ نظر اور غیر متشبہی قسم کا انسان تھا جو تمام یونانی ریاستوں کو آزاد اتحادیوں کا درجہ دینے پر تیار نہ تھا۔ برخلاف اسکے سکندر کے ایک فرمانبردار سپاہی اور ایک قابل منتظم کی حیثیت سے وہ مذکورہ معاہدہ اتحاد کے الفاظ کو اپنی توضیح و تفسیر کے مطابق

عملی جامہ پہنانا چاہتا تھا جو ہمیشہ تنگ نظری اور دقیانوسیت پر مبنی ہوتی تھی۔ یہی نہیں بلکہ انتظامی معاملات میں وہ ہمیشہ ممتول طبقہ کا سہارا لینا تاکہ عام سماجی ابتری سے بچا رہے۔ نائب السلطنت کی ان حکمت عملیوں کا اثر ارسطو کی زندگی اور اسکے سیاسی عقاید پر بھی بہت گہرا پڑا۔ چونکہ ارسطو کے اس سے تعلقات مقدونیہ کے دور قیام میں ہی قائم ہو چکے تھے اس لئے ۲۳۵ ق۔ م کے بعد خط و کتابت کے ذریعہ یہ اس درجہ استوار ہو گئے کہ نائب السلطنت نے ارسطو کی نظر میں ہرمیاس کا مقام حاصل کر لیا۔ ان واقعات کی روشنی میں ہم بخوبی یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ارسطو اور اس کا قائم کردہ علمی ادارہ دونوں ہی ایتھنز والوں کی نظر میں کھٹکتے ہوں گے کیونکہ یہ نائب السلطنت کی پالیسی کی ہمنوائی کرتے ہوں گے۔

ممکن ہے کہ ارسطو کی معتدل جمہوریت جس میں امراء کے ساتھ انصاف روا رکھنے کے وکالت کی گئی ہے، نائب السلطنت کی پالیسی کے عین مطابق ہو۔ لیکن یہ کہنا کہ ایتھنز میں ارسطو کی حیثیت محض ایک شاہی ایجنٹ کی تھی اور اس میں جمہوری نظریات کی روح تک پہنچنے کی یا تو صلاحیت ہی نہ تھی یا وہ پہنچنا ہی نہ چاہتا تھا، اس کی فکر رسا اور نگاہ دور بین کے ساتھ ناانصافی ہوگی۔ خاص طور پر اس کی تصانیف یہ ثابت کرتی ہیں کہ ایتھنز کی جمہوریت کی تحریک سے وہ بے حد متاثر تھا اور اسے پسند بھی کرتا تھا۔ اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ نہ صرف ایتھنز کے دستور کی تاریخ لکھ رہا تھا جو ایتھنز کے روایات تاریخ میں اس کی دلچسپی کا ثبوت ہے بلکہ اس نے اپنی «کتاب سیاسیات» میں جو مختلف حوالہ جات دیے ہیں ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے ہم عصر سیاست دان لائی کرگس (Lycurgus) کی اصلاحات اور ان کی افادیت پر بھی گہری نظر رکھتا تھا۔

۳۳۸ ق۔ م سے ۲۲۶ ق۔ م تک ایتھنز میں لائی کرگس کا دور دورہ تھا۔ یہ افلاطون کا پرانا شاگرد اور بظاہر جمہوری پارٹی کا سردار اور افلاطون کی اکیڈمی کا صدر بھی تھا۔ لیکن دراصل وہ اسپارٹا کے نظریات و تصورات کا حامی اور طبقہ امراء کے مفاد کا خواہاں تھا۔ اس کے زمانے میں ایتھنز کی دیواریں اینٹوں کے بجائے پتھروں سے مضبوط کی گئیں اور محاصرہ سے بچنے کے لئے جدید قسم کی خندقیں کھودی گئیں۔ بحری بیڑے کو بھی زیادہ طاقتور بنایا گیا۔ ایک نیا اسٹیڈیم تعمیر ہوا اور پرانی ورزش گاہ کی مرمت کرائی گئی۔ غرض اس ماحول میں اس نے

ایتھنز کے نوجوانوں کے لئے لازمی فوجی تربیت کی دوسالہ اسکیم شروع کی۔ یہ اسکیم جیسا کہ ظاہر ہے دراصل ایتھنز اور اسپارٹا کے نظام کا امتزاج تھی اور کسی حد تک افلاطون کی « مثالی ریاست » (Ideal State) سے مطابقت بھی رکھتی تھی۔ مذہبی اصلاح کی طرف بھی توجہ کی گئی اور ایک قانون کے ذریعہ آزاد لوگوں یعنی یونانیوں کی خریداری پر (جو جنگ میں گرفتار کر کے غلام بنائے گئے ہوں) پابندی عائد کر دی گئی۔ ان تمام اصلاحات کو ارسطو نے بشپز فائز دیکھا اور اپنی تصنیف « ایتھنز کے آئین » (Constitution of Athens) میں اس کا تذکرہ بھی کیا۔ یہی نہیں بلکہ اس نے اپنی « کتاب السیاسیات » کی آٹھویں جلد میں متعدد تجاویز ایسی پیش کی ہیں جنکی بنیاد لائی کرگس کی اصلاحات پر ہے۔

۳۲۶ ق۔ م کے قریب لائی کرگس کا اثر ایتھنز کے عوام پر سے اٹھتا ہوا نظر آتا ہے۔ اس سے دو سال قبل سکندر اعظم نے ارسطو کے بھتیجے کیلس تھینس (Callisthenes) کو ایک سازش میں ماخوذ ہونے کے الزام میں قتل کرادیا تھا۔ سازش کی ابتدا کچھ اس طرح بتائی جاتی ہے کہ سکندر نے اپنے دو باریوں سے ایرانی انداز پر بادشاہ کے پیروں پر جھکنے کی رسم ادا کرنے کی خواہش ظاہر کی۔ اسکی مخالفت کیلس تھینس نے بہت شدومد سے اس بنا پر کی کہ یہ رسم مشرقی اور غیر یونانی ہے۔ یہ حال ارسطو کے اس چہیتے بھتیجے کی موت کا اثر خود ارسطو اور اس کے ادارے کے کارکنوں پر کافی بڑا اور کہا جاتا ہے کہ اسی دن سے ارسطو کے ادارہ نے سکندر کی فتوحات کو یونانیوں کے لئے بے معنی اور اسی کی کامرانیوں کو « اتفاقیہ » کہہ کر ان کی اہمیت کو گھٹانا شروع کر دیا۔ لیکن ارسطو جیسے عظیم اور سنجیدہ مفکر کی رائے کو بدانے کے لئے یہ جذباتی وجہ کچھ سمجھ میں نہیں آتی۔ ہر خلاف اسکے تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ ارسطو اور اسکے شاگرد سکندر کے درمیان مخالفت کی وجہ موخر الذکر کا ان تعلیمات سے انحراف ہے جن میں یونانیوں کو غیر یونانیوں پر فوقیت دینے کے لئے کہا گیا تھا اور جن کی مخالفت سکندر نے سب کے ساتھ یکساں سلوک کے اصول کی بنا پر کی تھی۔

۳۲۴ ق۔ م میں ارسطو کا داماد جو سکندر کے ساتھ مہم پر گیا ہوا تھا

یونان واپس آیا اور سکندر کے حکم کے مطابق اس نے ایتھنز کے باشندوں سے اپنے لئے

» خدائی تنظیم « اور تمام جلاوطنوں کے لئے ان کے حقوق کی بحالی کا مطالبہ کیا۔ ایتھنز والوں نے یہ سب کچھ مان تو لیا مگر بڑی رد و قدح اور بدمزگی کے بعد۔ اس ناخوشگوار واقعہ کے ایک سال بعد ہی ۳۲۳ ق۔ م۔ میں سکندر کی اچانک موت نے پوری یونانی سیاست کا رخ پھیر دیا۔ ایتھنز میں بھی مخالفت کی ایک زبردست لہر اٹھی اور وہاں کی اسمبلی نے نائب السلطنت کے خلاف فوراً اعلان جنگ کر دیا۔ ناچار ارسطو کو، جسے نائب السلطنت کا دست راست سمجھا جاتا تھا، وہاں سے بھاگ کر اپنے وطن جزیرہ یوبیا (Euboea) کو آنا پڑا۔ ایتھنز میں اس کو هرمیاس سے خوش اعتقادی کی بنا پر بھرم قرار دیا گیا اور ثبوت میں اسکی کہی ہوئی رزمیہ نظام پیش کی گئی۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس الزام سے اسکے مخالفین کا منشاء هرمیاس کے پردے میں اس سے نائب السلطنت کی یا هرمیاس کی دوستی کا بدلہ لینا تھا۔ بہر حال ان پریشانیوں میں مبتلا ارسطو ۳۲۲ ق۔ م۔ میں اس دنیا سے چل بسا۔ اسکا وصیت نامہ محفوظ کر لیا گیا اور یہاں پر اسکی کچھ تفصیلات کا ذکر اسلئے ضروری ہے کہ ارسطو کے کردار اور اسکی تعلیمات کا اس پر کافی اثر معلوم ہوتا ہے۔ نائب السلطنت کو اس وصیت کا غنہ کار بنایا گیا اور یہ وصیت کی گئی کہ اسکی بیوی یعنی هرمیاس کی گود لی ہوئی بیٹی کو اسکے پہلو میں دفن کیا جائے۔ ایک غلام عورت، اسکے بچوں اور تین غلام مردوں کو آزاد کرنے کیلئے بھی کہا گیا تھا۔ یہ بھی کہا گیا کہ اسکے گوریلو غلاموں میں سے کسی کو بھی نہ بیچا جائے اور سن باوغ کو پہنچنے کے بعد ان کو اگر اس قابل سمجھا جائے تو آزاد کر دیا جائے۔ یہ وصیتیں « کتابالسیاسات » کے پہلے حصہ پر ایک تبصرہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور ہم کو یہ بھی یاد دلانی ہیں کہ ارسطو نے خود وہی کیا جو اس نے « کتابالسیاسات » کے ساتویں حصہ میں لکھا کہ غلاموں کو اچھی خدمات کے صلہ میں آزادی ضرور ملنی چاہئے۔

ارسطو کی زندگی کا یہ خاکہ اور اسکا تاریخی و سیاسی پس منظر نامکمل رہ جاتا ہے اگر ہم اسکی موت کے بعد کے دو ایک واقعات قلمبند نہ کریں کیونکہ اسکی تعلیمات کا اثر اسکی موت کے بعد ایتھنز کی سیاسی زندگی پر اتنا ہی گہرا رہا جتنا کہ خود اسکی تعلیمات پر ایتھنز کی زندگی کا تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ ایتھنز اور نائب السلطنت کی باہمی جنگ میں موخرالذکر کو ۳۲۱ ق۔ م۔ میں زبردست کامیابی ہوئی اور اس کے بعد نائب السلطنت نے جو آئینی بندوبست کیا وہ باوجود اس کے کہ ارسطو کی موت کے

ایک سال بعد عمل میں آیا لیکن جلاوطنی کے دوران ارسطو کی نائب السلطنت سے خط و کتابت سے ظاہر ہے کہ یہ نیا آئینی نظم و نسق ایک طرف تو ارسطو کے ان نظریات کی روشنی میں تھا جنکا اظہار اس نے اپنی « کتاب سیاسیات » اور « ایتھنز کے آئین » کے اوراق میں کیا ہے ، دوسری طرف لائی کرکس کی بنیادی پالیسی سے بھی ایک ربط قائم رکھا گیا تھا۔ مثلاً تھے دستور کے مطابق صرف ان لوگوں کو شہری حقوق دئے گئے جو دو ہزار درشم زمین پر قابض ہوں اور فوجی خدمات کے اہل ہوں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شہریوں کی تعداد جو کسی زمانہ میں چالیس ہزار سے تجاوز کر گئی تھی اب صرف نو ہزار رہ گئی۔ بالفاظ دیگر سیاسی معاملات میں اب صرف اعلیٰ اور درمیانی آمدنی والا طبقہ حصہ لے سکتا تھا۔ قرعہ اندازی کے ذریعہ جمہوری طریق انتخاب ختم کر دیا گیا۔ تھے آئین کا میلان کچھ مغالطہ طرز حکومت کی طرف تھا جس میں جمہوریت اور امارت کا امتزاج ہو۔ یہی وہ آئین حکومت تھا کہ جسکی ارسطو نے اپنی « کتاب سیاسیات » میں پُر زور حمایت کی تھی۔

دوسرا اہم واقعہ نائب السلطنت کی وفات کے بعد کا ہے جب اسکے بیٹے نے ارسطو کے ایک عزیز شاگرد ڈیمیتریس (Demetrius) کو ایتھنز کا گورنر مقرر کیا۔ ڈاکٹر تارن (W. W. Tarn) کے قول کے مطابق اسکی زیر نگرانی ارسطو کا دارالعلوم بہت ترقی کر گیا۔ اس نے ارسطو اور اس کے شاگرد تھیوفراستس کے بہت سے نظریات کو قانون کا جامہ پہنایا۔ اسکا عقیدہ تھا کہ « شہری اپنے کو خود نہیں بناسکتے بلکہ یہ کام قانون ساز کا ہے کہ وہ شہریوں کو بنائے »۔ چنانچہ اس نے گورنر نے عورتوں کے لئے لباس اور طور و طریق کے ضابطے وضع کئے اور افسروں کا ایک بورڈ ان کے چال چلن کی نگرانی کے لئے مقرر کیا۔ قوانین کی حفاظت اور نگرانی کا کام سات سرپرستوں کے ایک بورڈ کے سپرد کیا گیا جسکا اثر اسمبلی پر اسقدر تھا کہ مذکورہ بالا گورنر کے دس سالہ دور حکومت میں اسمبلی ایک قانون بھی پاس نہ کر سکی۔ ارسطو نے عورتوں کی نگرانی کے افسروں کے بورڈ کا ذکر « کتاب سیاسیات » کے چوتھے اور چھٹے حصے میں اور قانون کے سرپرستوں (Guardians of Laws) کا ذکر تیسرے چوتھے اور چھٹے حصے میں کیا ہے۔ غرض کہ ارسطو کا یہ شاگرد ایک فلسفی، مطلق العنان مگر نیک اندیش حاکم تھا جس نے انتہاپسند جمہوریوں کی موجودگی ایتھنز میں برداشت کی۔ لیکن ۳۰۷ ق۔ م۔ میں جب ایتھنز والوں نے اسکو اس کے ایک ہم نام کے ہاتھوں جلاوطن کیا تو ایک قدرتی رد عمل شروع ہوا۔ عورتوں کے نگران افسر اور قانون کے سرپرست

غائب ہو گئے۔ علما اور فلسفیوں پر پابندی عائد کر دی گئی کہ وہ بغیر اسمبلی اور کونسل کا لائسنس حاصل کیے ہوئے تعلیم نہیں دے سکتے۔ ارسطو کے جانشین اور لاشیم کے صدر معلم تھیوفراستس (Theo Phrastus) کو جلاوطن کر دیا۔ لیکن اگر یہ قوانین مستقل حیثیت حاصل کر لیتے اور سیاسی فکر کو سیاسی مضابطہ کے ماتحت کر دیا جاتا تو ابتنہز یقیناً اپنی ذہنی برتری کھو بیٹھا۔ یہ بات ابتنہز والوں کی ذہانت و دور اندیشی کا ثبوت ہے کہ ایک ہی سال کے اندر نہ صرف ان قوانین کو منسوخ کیا گیا بلکہ تھیوفراستس کو بھی واپس بلایا گیا۔ ارسطو کے دارالعلوم کی سیاست میں مداخلت تو ختم ہو گئی لیکن اب بھی وہ ایک آزاد ادارہ تھا جو اپنے شاگردوں کو آزادی کے ساتھ دعوت فکر و عمل دے سکتا تھا۔

کچھ دارالعلوم کے بارے میں:

جس دارالعلوم کی بنیاد ارسطو نے اپنے استاد افلاطون کی اکیڈمی اور آئی ساکریس کے دارالخطابت کے درمیان رکھی وہ شہر کے مشرق کی سمت دریائے الی سس (Ilissus) کے شمالی کنارے پر کچھ درختوں کے درمیان واقع تھا۔ درختوں کا یہ جھنڈ Apolio Zyceius کی یاد گار تھا جو ایک ورزش خانہ اور کچھ سایہ دار روشوں پر مشتمل تھا۔ یہ روشیں (Peripatoi) کہلاتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کا دارالعلوم (Lyceum) اور اس کے طلباء (Peripatetics) کہلائے۔ غرض اس مقام پر ارسطو نے ایک عمارت تعمیر کرائی جس میں ایک کتب خانہ، ایک لیکچر روم اور ایک مندر جو اپالو کے خدا کی طرف منسوب کیا گیا تھا، بنوایا۔ طلباء کی جماعت مہینہ میں کم از کم ایک مرتبہ ساتھ بیٹھ کر کھانا کھاتی اور ہر صبح فلسفیانہ اور خشک موضوعات پر لیکچر سنتے جمع ہوتی۔ شام کے وقت عموماً سیاسیات اور دیگر عوامی مذاق کے موضوعات پر لیکچر دئے جاتے۔ کتب خانہ دارالعلوم کا ایک اہم جز تھا اور طلباء اور استادوں سے یہ امید کی جاتی تھی کہ وہ اس سے مستفید ہوں۔ ارسطو کی لکھی ہوئی کتابیں خاص طور پر کتب خانے کے لئے تیار کی گئی تھیں۔ ارسطو کی کتابوں کے علاوہ اس میں بہت سے علوم کے نادر اور انمول خزانے از قسم ۱۵۸ ریاستوں کے آئین اور دیگر یونانی اداروں اور رسم و رواج سے متعلق ذخائر بھی جمع کئے گئے تھے۔ دارالعلوم کا اصل کام تحقیقات تھا جو تین حصوں میں بٹا ہوا تھا (۱) خالص تحقیق (۲) تحقیق کے ذریعہ فراہم شدہ معلومات کو سپرد قلم کرنا (۳) تحقیق کے مواد اور اس کے نتائج کا ریکارڈ رکھنا۔ یہ تحقیقات کسی ایک ہی علمی دائرے میں محصور نہ تھیں بلکہ تقریباً ہر

شعبہ میں معلومات کے عظیم ذخیرے فراہم کئے گئے تھے۔ ارسطو کا ہمیشہ یہی طریق کار رہا کہ ان ذخیروں کے مطالعہ کی بنیاد پر وہ کچھ نتائج اخذ کرتا جو اصول بن جاتے چنانچہ سیاسیات کے میدان میں بھی اسی طرح نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ ہر علم کے ریکارڈ کی ایک فہرست تیار کی جاتی۔ ارسطو کو اس کلم میں خاص ملکہ تھا چنانچہ (Catalogue Pythian) بنانے کے سلسلے میں (Delphi) نے اس کی عزت افزائی بھی کی تھی۔ مواد کی فراہمی کا کام غالباً ارسطو اور اس کے رفقاء کار ملکر کرتے تھے۔ چنانچہ »کتاب سیاسیات« میں نہ صرف ۱۵۸ دستور اساسی کا ہی جو یونانی ریاستوں اور ان کے مقبوضات سے متعلق تھے، احاطہ کیا گیا بلکہ غیر یونانی ریاستوں مثلاً لیبیا، روم، اتروریا اور کیریا کے دستورہائے اساسی کو بھی نتائج اخذ کرنے میں پیش نظر رکھا گیا۔ یہ مختلف آئین، ہوسکتا ہے کہ ارسطو کے شاگردوں اور رفقاء کار کی محنت و کاوش کا نتیجہ ہوں مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس عظیم کلم میں اس کی رہنمائی کا کافی دخل تھا۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ خواہ اور دستور کسی نے بھی جمع کئے ہوں لیکن ایٹھنز کا آئین خود ارسطو کی ہی تصنیف ہے۔

»کتاب سیاسیات« کے لئے جو مواد استعمال کیا گیا ہے وہ یونانی ریاستوں کے عروج و زوال اور ان کی فنا و بقا کے اسباب سے متعلق ہے۔ یہاں یہ دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ارسطو نے علم سیاسیات کے سمجھنے اور »کتاب سیاسیات« کی تصنیف میں علم النفسیات سے بھی مدد لی یا نہیں؟ دراصل بات یہ ہے کہ ارسطو نے اس شعبہ کی طرف بحیثیت ایک آزاد فن کے بہت دیر میں توجہ کی حالانکہ اس کی »کتاب الخطابات« جو بہت پہلے لکھی گئی اس بات کی شاہد ہے کہ اس میں نفسیاتی دقیق النظاری کی کمی نہ تھی۔ نیز »کتاب سیاسیات« اور »کتاب الاخلاقیات« دونوں ہی میں اس نے انسانی دماغ و جذبات کا تجزیہ کرنے میں ہم عصر یونانیوں کے عام نفسیاتی تصورات کو بنیاد بنایا ہے۔ پروفیسر جیگر (Jaeger) اس سلسلہ میں »کتاب الاخلاقیات« کے پہلے باب کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ ارسطو کے قول کے مطابق (۱) سچے سیاستدان کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسانی بہبودی اور اس کی ترقی کا خواہاں رہے (۲) انسانی بہبودی دراصل اس کی ذہنی بہبودی کا نام ہے (۳) اس لئے سیاستدان کے لئے ضروری ہے کہ اسے انسانی ذہن کی حقیقتوں کا علم اسی طرح ہونا چاہئے جس طرح ایک طبیب کو جسمانی حقیقتوں کا علم ہونا ہے کیونکہ علم سیاسیات علم الطب سے زیادہ اہم ہے۔

« کتابالسیاسیات » (Politics) کے بارے میں :

ارسطو کی « کتابالسیاسیات » کو اس کی ترتیب و تدوین کے اعتبار سے ارسطو جیسے مفکر کا عظیم کارنامہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اسکی تصنیف کا مقصد ہی وہ نہ تھا جو عام تصانیف کا ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی یادداشتیں تھیں جو ایک اچھا استاد اپنے شاگردوں اور خود اپنے لیے قلمبند کر لیتا ہے۔ سیاسیات کے علما کو اس بات میں بھی شک ہے کہ « کتابالسیاسیات » کو اس کی موجودہ شکل میں خود ارسطو نے ترتیب دیا ہے۔ پروفیسر راس (D. D. Ross) کے قول کے مطابق یہ پانچ مختلف کتابیں ہیں جن کو ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ بہت سے لوگوں نے کوشش کی کہ « کتابالسیاسیات » کی ترتیب اس صورت سے کی جائے کہ یہ ایک سلسلہ وار اور مکمل کتاب بن جائے لیکن تقریباً سب ہی ناکام رہے۔ اس کتاب کا حصہ ہفتم جس میں مصنف نے « مثالی ریاست » (Ideal State) سے بحث کی ہے دراصل حصہ سوم کے آخر سے شروع ہو جانا ہے جبکہ حصہ چہارم، پنجم اور ششم میں حقیقی ریاستوں سے بحث کی گئی ہے جو خود ایک مکمل موضوع ہے اس لئے اکثر مرتبین حصہ ہفتم و ہشتم کو حصہ سوم کے بعد اور حصہ چہارم پنجم اور ششم کو آخر میں رکھتے ہیں۔ باوجود ان کوششوں کے مختلف موضوعات کا تسلسل قائم نہیں رہتا کیونکہ نظام شاہی کی بحث حصہ سوم سے شروع ہو کر حصہ چہارم میں امارت اور جمہوریت پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ فرض کسی صورت سے بھی آپ اسے ترتیب دیجئے پڑھتے وقت موضوعات کے تسلسل کی عدم موجودگی آپ کو پریشان کریگی۔

مجموعہ کی اس بے ترتیبی کو پروفیسر جیگر کا مفروضہ بڑی حد تک حل کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ اُن کے قول کے مطابق « کتابالسیاسیات » کی ترتیب خود ارسطو کی دی ہوئی ہے لیکن چونکہ تمام کام دو مختلف اوقات میں کیا گیا ہے اس لئے اس کو دو حصوں میں بانٹنا پڑے گا۔ پہلا حصہ « مثالی ریاست » (Ideal State) کی بحث سے شروع کیا گیا ہے جس میں تمام پچھلے نظریات کا ایک ایک کر کے جائزہ لیا گیا ہے چنانچہ جلد دوم میں افلاطون کی « مثالی ریاست » اور دوسرے نظریات کی تنقید و تنقیص ہے۔ جلد سوم میں حقیقی ریاست اور شہریت کی ماہیت پر بحث کی گئی ہے اور یہ ارسطو کی « مثالی ریاست » کی تمہید بھی کہی جاسکتی ہے۔ جلد ہفتم و ہشتم میں مصنف اپنے « مثالی ریاست » کے نظریہ کو مکمل کرتا ہے۔ اس طرح کتاب کا پہلا حصہ

جلد دوم، سوم، ہفتم اور ہشتم پر مشتمل ہے۔ دوسرے حصہ میں وہ حقیقی ریاستوں کے بنیادی قوانین کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے عروج و زوال کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ حقیقی ریاستیں جن کے آئین نظام شاہی، جمہوریت اور امارت پر مبنی ہوتے ہیں کس طرح فوری زوال سے بچ کر اپنے کو زیادہ مستحکم بنا سکتی ہیں۔ « کتاب سیاسیات » کی چوتھی، پانچویں اور چھٹی جلدیں بعد میں لکھی گئی ہیں۔ چونکہ یہ « مثالی ریاست » کی اہمیت پر مزید روشنی ڈالتی ہیں اس لئے ان کو کتاب کے درمیان شامل کر دیا گیا ہے۔ حصہ اول بطور تمہید سب سے بعد میں لکھا گیا ہے۔

پروفیسر کیٹلین (Catline) کا یہ قول کہ ارسطو افلاطون کا سب سے بڑا نقاد ہے بڑی حد تک صداقت پر مبنی ہے۔ جیگر کے مندرجہ بالا مفروضہ سے کم از کم یہ بات معلوم ہونے میں آسانی ہو جاتی ہے کہ ارسطو کو افلاطون کے اثر سے خود کو آزاد کرانے میں اور ذاتی تحقیقات کی بنا پر اپنے آزاد نظریوں کی تعمیر میں کافی جدوجہد کرنی پڑی ہوگی کیونکہ اول اول اس نے افلاطون کی تقلید میں « مثالی ریاست » کو سیاسی فلسفہ کا منتہا سمجھا اور اپنی تمام تر توجہ و محنت اسی بحث پر صرف کی، حالانکہ نتائج بالکل مختلف نکالے لیکن پھر وہی اصول اخلاق کا افلاطونی نظریہ اس کے ذہن پر مسلط رہا چنانچہ ایک اچھے آدمی اور ایک اچھے شہری میں افلاطون کی طرح ارسطو کے یہاں بھی کوئی امتیاز نہیں اور موخرالذکر کی « مثالی ریاست » کا وہی مطلع نظر انسان کو با اخلاق بنانا ہے۔ البتہ دارالعلوم کے قیام کے بعد اس نے علم سیاسیات کو ایک وسیع تر نقطہ نظر سے دیکھا اور اس سے نقطہ نظر کے مطابق دلم سیاسیات کو نہ صرف « مثالی ریاست » (Idea State) کے تصور ہی پر محدود رہنا چاہئے، بلکہ حقیقی ریاستوں کی تشکیل، حکمران کے اصول، اور مختلف بدلتے ہوئے حالات میں ریاستوں کو نئی تنظیم دینے کے طریق سے بھی بحث کرنا چاہئے۔ سیاسیات کا یہ نیا نظریہ اس بات کا مقتضی ہے کہ اس علم کا مطالعہ نہ صرف تاریخی پس منظر اور اخلاقی اقدار کے پیش نظر کیا جائے بلکہ بعض حالات میں اصول اخلاق کو ہٹا کر بھی کرنا چاہئے کیونکہ مدیر کو بری ریاست پر بھی حکومت کرنے میں ماهر ہونا چاہئے۔ نیز ماهر سیاسیات کو نہ صرف اضافی (Relative) اور مطلق (Absolute) بیبودی کا علم ہونا چاہئے، بلکہ اس سیاسی مشین کا بھی علم ہونا چاہئے جو ایک گھٹیا اور خراب مقصد کے حصول کے لئے کلم میں لائی جاتی ہے، فلسفہ سیاسیات کو یہ نیا اور وسیع تر تصور دینا ہی دراصل ارسطو کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔

فلسفہ سیاسیات :

ارسطو اپنی « کتاب سیاسیات » کا آغاز اپنے پیش رو مفکرین کی تنقید سے کرتا ہے ۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ دلچسپ حصہ وہ تنقید ہے جو اس نے اپنے استاد افلاطون کی « مثال ریاست » (Ideal State) پر کی ہے کیونکہ اس کے مطالعہ سے ہم کو استاد و شاگرد کے نقطہ نظر کے باہمی تفاوت و اختلاف کا پتہ چلتا ہے ۔ « کتاب سیاسیات » کے مصنف کی رائے میں « مثالی ریاست » کی ماہیت کا صحیح مقام معلوم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نہ صرف تاریخی اعتبار سے حقیقی ریاستوں کا جائزہ لیا جائے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مفکرین کی بہترین خیالی ریاستوں پر بھی ایک غائر نظر ڈالی جائے ورنہ بہت ممکن ہے کہ ہم اپنا کافی وقت ایسے مسائل کے حل کرنے میں برباد کردیں جن کو ہمارے پیش رو حضرات پہلے ہی حل کرچکے ہیں ۔ جہاں تک مفکرین کی خیالی اور « مثالی ریاستوں » کا تعلق ہے افلاطون کی جمہوریت (Republic) مثلاً ذاتی ملکیت اور خاندان کو ختم کرنے کے سلسلہ میں بہت بنیادی سوالات اٹھاتی ہے ۔ لیکن ایسا کرنے سے افلاطون جو مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے وہ فوت ہو جاتا ہے ۔ وہ چاہتا ہے کہ تعلم شہری مکمل طور پر برابر ہو جائیں جب کہ مختلف انسانوں کی صلاحیتوں کا اختلاف ایک فطری قانون ہے ۔ افلاطون کا ایک اور مقصد ریاست کے اجزا میں لامحدود یکگانیت پیدا کرنا بھی ہے، لیکن اس کے حصول کے لئے وہ جو ذرائع تجویز کرتا ہے وہ قطعی غیرموزوں ہیں کیونکہ ذاتی ملکیت کا خاتمہ اختلافات کو مٹاتا نہیں بلکہ اور بڑھاتا ہے ۔ اسی طرح عورتوں اور بچوں کی اشتراکیت فطری محبت کے لئے زہر قاتل ہے ۔ برخلاف اس کے وہ مقاصد جو افلاطون خاندان اور ملکیت کی اشتراکیت کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتا ہے ان کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ذاتی ملکیت کا استعمال فیاضانہ جذبہ کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس سے صرف مالک ہی کو فائدہ نہ ہو بلکہ دوسرے حاجت مندوں کی ضروریات بھی پوری ہو سکیں ۔ اس کے علاوہ ذاتی ملکیت اور خاندان کا ہونا نہ صرف اطمینان قلب کا باعث ہوتا ہے بلکہ جذبہ محبت و سخاوت جیسی بیش بہا صفات کے پیدا کرنے میں بھی مدد و معاون ہوتا ہے ۔

افلاطون نے ایک دوسری « مثالی ریاست » (Ideal State) کا تصور اپنی کتاب « القوانين » میں پیش کیا ہے جو مصنف کی نظر میں غالباً زیادہ قابل عمل تھا ۔ اگرچہ کتاب القوانين (Laws) میں اس نے اشتراکیت کا تصور چھوڑ دیا ہے لیکن جہاں تک

« جمہوریت » (Republic) کے دوسرے تصورات و نظریات کا تعلق ہے وہ جوں کے توں برقرار رکھے ہیں۔ ارسطو « کتاب القوانين » کی تنقید کرتے ہوئے اپنے استاد کی بہت سی فروگزاشتوں کی طرف توجہ دلاتا ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ اس کتاب میں افلاطون بہت سے اہم مسائل جیسے ذاتی ملکیت کی حدود، بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنے کے طریقے، حاکم و محکوم کے اختیارات اور ریاست کی خارجہ پالیسی پر بحث کرنا شاید بھول گیا ہے اور اس کا تجویز کردہ نظام حکومت بھی کچھ ایسا اچھا نہیں۔ (جلد دوم باب ۶)۔

ایک دوسرے مفکر (Phaleas of Chalcedon) پر جس نے دولت کی مساوی تقسیم کو اپنی « مثالی ریاست » کا خاص جز بتایا تھا، تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس اصول کا مکمل اطلاق عملاً بے حد مشکل ہے۔ ساتھ ہی یہ اصول ان برائیوں کو بھی دور نہیں کر سکتا ہے جو فلیپاس کے مد نظر تھیں کیونکہ نفاق و نا اتفاقی کے وجوہ صرف دولت کی نابرابری ہی میں مضمر نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ گہرے ہیں۔ فلیپاس کی ریاست ارسطو کی نظر میں دشمنوں کے مقابلے میں کمزور ہوگی اور اس کی مجوزہ اصلاحات طبقہ امراء کو ناراض اور غریبوں کو مطمئن کریں گی۔ (جلد دوم باب ۷)

Hippodamus کے یہاں (جو عملی سیاست سے بہت دور تھا) « مثالی ریاست » کا تصور اصول تناسب پر مبنی تھا۔ اس کی ریاست تین طبقات پر مشتمل تھی، جس میں تین قسم کی ملکیت اور تین ہی قسم کے قوانین کا ہونا ضروری تھا۔ اس کی یہ بھی تجویز تھی کہ « مثالی ریاست » میں ایک صدر عدالت ہونی چاہئے جس کے فیصلے جیوری سے تصدیق ہوں اور جو لوگ عوامی بہبود کے مسائل پر تھے دستور کے انکشافات کریں انہیں اس عدالت کی طرف سے انعامات ملنے چاہئیں۔ ان تصورات پر تنقید کرتے ہوئے « کتاب السياسات » کا مصنف لکھتا ہے کہ عدالت کے لئے جیوری سے اپنے فیصلوں کی تصدیق کرانی ناممکن ہے کیونکہ جیوری کے ممبر ایک دوسرے سے مشورہ نہیں کر سکیں گے۔ اسی طرح دستوری انکشافات کے بارے میں (Hippodamus) کا قانون لوگوں کو دستور اساسی سے کہینے میں ہمت افزائی کرے گا۔ جو بھی قانون اپنی اہمیت کھوچکا ہے اسے بدلنا پڑے گا لیکن دستور اساسی کو بازیچہ اطفال بنا کر اس میں غیر ضروری تبدیلیاں کرنا اس کے احترام کو گھٹانے کے مترادف ہے۔ (جلد دوم باب ۸)

حقیقی ریاستوں کے نظام سے بحث کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ اسپارٹا کے حکام ایسی غلام آبادی کا انتظام کرنے کے قابل نہیں رہے۔ ان کی عورتیں بے حد بااثر

اور عیش ہیں۔ ان کے نظام ملکیت نے تمام دولت کو چند ہاتھوں میں اکٹھا کر دیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ شہریوں کی تعداد بہت مختصر ہو کر رہ گئی ہے۔ اس کے علاوہ ان کے حکم 'ان کی بادشاہت' ان کی علم دعوتیں اور ان کی بحری تنظیم بھی خامیوں سے خالی نہیں۔ ایک زمانہ تھا جب کہ اسپارٹا کے لوگ اور ان کی فوجیں جنگ کے لئے بہترین سمجھے جاتے تھے لیکن اب جنگ میں بھی انہیں اپنے اس ناقص نظام دولت کے باعث بڑی مشکل کا سامنا ہے۔ (جلد دوم باب ۹)

(Cretan) کے شہروں کا نظام حکومت زیادہ قدامت پسندانہ ہے اور اسپارٹا کے نظام حکومت سے بڑی حد تک مطابقت رکھتا ہے۔ ان کی عام دعوتوں کا انتظام زیادہ بہتر طریقہ پر ہوتا ہے لیکن ان کا نظام حکومت ایک تنگ نظر اور مفسد امارت کا حامل ہے اور اس کے شہروں کو دشمنوں کی تباہی سے بچانے والی اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قدرتی رکاوٹیں اور راستہ کی ناقابل عبور دوری ہے۔ (کتاب دوم بلب ۱۰)

(Carthagenian) کی ریاستوں کے نظام حکومت کی بہت تعریف کی جاتی ہے اور اور یہ بے وجہ نہیں کیونکہ اس کا آئین امارت و جمہوریت کے اصولوں سے مرکب ہے لیکن دولت پر زیادہ زور دیا گیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہاں پر تقریباً تمام عہدے خریدنے اور بیچنے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک ہی آدمی کئی کئی عہدوں پر فائز ہوتا ہے عوام کی بے اطمینانی کو کسی حد تک ترک وطن کی اسکیموں سے تسلی ہو جاتی ہے۔ (جلد دوم باب ۱۱)

ارسطو کی نظر میں بہترین یونانی قانون دان سالون (Solon) تھا، جو ضرورت کے وقت قدامت پسند، ورنہ علم ظور میاں رو جمہوریت کا علمبردار تھا۔ (جلد دوم بلب ۱۲)

ریاست کی ماہیت :

جہاں تک ریاست کے فطری ادارہ ہونے کا تعلق ہے اس کا ثبوت ارسطو مختلف طریقے سے دیتا ہے۔ اس کی رائے میں کسی بھی کل کی اصل معلوم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے اجزاء علیحدہ علیحدہ کیے جائیں چاہے وہ ریاست ہو یا قیصر یا انسان کی بنائی ہوئی کوئی اور شے۔ چنانچہ وہی لوگ جو اشیاء کی پیدائش اور ان کے پروان چڑھنے کی منزلوں کو دیکھ سکتے ہیں، ان چیزوں کے شباب پر پہنچنے کے بعد ان کی مہیت کو بہتر سمجھ سکتے ہیں۔ ریاست چونکہ انسان کی بامقصد جماعتوں میں سے سب بڑی اور اہم تنظیم کا نام ہے اس لئے اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے

ہمیں اپنا مطالعہ انسان کی سب سے ابتدائی لیکن ناگزیر جماعت سے شروع کرنا پڑیگا اور یہ جماعت انہ افراد کی ہے جو فطری طور پر ایک دوسرے کے بغیر نہیں رہ سکتے یعنی مرد اور عورت۔ ان کے ایک ساتھ رہے بغیر ان کی نسل کو بقا و دوام حاصل نہیں ہو سکتا، حالانکہ ابتداء آفریش میں دونوں کا یکجا ہونا کسی خاص ارادہ کے تحت نہیں ہوا ہوگا بلکہ تمام ذی روح حیوانات و نباتات کی طرح ان کے لاشعور میں بقا و نسل کا جذبہ ضرور کارفرما رہا ہوگا۔ غرض اس طرح زن و شو کے اتحاد سے خاندان کا ابتدائی وجود ہوا۔ یہی نہیں بلکہ اس ابتدائی تنظیم میں بھی ایک حاکم اور دوسرا محکوم ہے، چنانچہ شوہر کو بیوی پر قدرتا فوقیت حاصل ہے کیونکہ ہر وہ فرد فطرتاً حاکم ہے جو اپنی ذہانت اور قوت ارادی کی بنا پر دوسری کی صلاحیت رکھتا ہے اور ہر وہ فرد محکوم ہے جو اس کی دور بینی کو اپنی جسمانی صلاحیتوں کے ذریعہ عملی شکل دیتا ہے۔ یہ مقصد ہرگز نہیں کہ بیوی اور غلام کے مقام میں کوئی امتیاز نہ ہو گو غلام بھی اپنی جسمانی صلاحیت کے بل بوتے پر آقا کے ارادوں کو عملی جامہ پہناتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ قدرت نے عورت اور غلام دونوں کو علیحدہ علیحدہ مقاصد کے لئے تخلیق کیا ہے نہ کہ دونوں کو ایک ساتھ کئی مقاصد کے لئے۔ ہر وہ چیز جو ایک ہی مقصد کے حصول کے لئے بنائی جائے اس چیز سے کہیں زیادہ بہتر ہوتی ہے جو کئی مقاصد کے لئے ہو۔ یہ صرف وحشیوں ہی میں پایا جائے گا کہ عورت اور غلام میں کوئی امتیاز نہ ہو اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان اقوام میں کسی بھی طبقہ کو قدرت نے حاکم ہونے کی صلاحیت نہیں دی بلکہ سب کو غلام ہی پیدا کیا۔ غرض کہ شوہر، بیوی اور غلام کے اتحاد و تعاون سے خاندان کی تشکیل ہوتی ہے اور یہ ایک ایسی فطری جماعت ہے جو خاندان کے تمام افراد کے لئے زندگی کی روزمرہ کی ضروریات مہیا کرتی ہے۔ لیکن جب چند خاندان یکجا ہو جاتے ہیں اور ان کا مقصد معمول ضروریات زندگی کی فراہمی سے کچھ آگے بڑھتا ہے تو یہ خاندانوں کا مجموعہ گاؤں کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ایسا گاؤں جو کسی خاندان کے بیٹوں، پوتوں اور پر پوتوں پر مشتمل ہو۔ اور جس طرح ہر خاندان کا سرفہ اس خاندان کا صر ترین فرد ہوتا ہے اسی طرح خاندانوں کے اس مجموعہ یا گاؤں کا سربراہ بھی ایک ہی فرد ہوتا ہے جو ہر حیثیت دوسروں سے ممتاز ہو اور ارسطو کے نزدیک یہی وجہ ہے کہ یونانی دیاستوں پر ابتدائی دور میں بادشاہوں کی حکومت رہی۔ اور جب کئی گاؤں اتحاد کی لڑی میں منسلک ہو جاتے ہیں تو ”ریاست“ کا عظیم اور خود کفیل

ادارہ وجود میں آتا ہے اور چونکہ سوسائٹی کی ابتدائی شکلیں مثلاً گاؤں اور خاندان انسان کے وجود اور اس کی بقا کے لئے بالکل فطری ہیں اس لئے «ریاست» کا وجود بھی جو ان ابتدائی صورتوں کا تکملہ ہے، انسان کے لئے بالکل فطری ہے۔ ریاست کا یہ فطری نظریہ سوفسطائی (Sophists) فلسفیوں کے اس خیال کی تردید کرتا ہے جس نے ریاست کو صرف ایک معاہدہ یا میثاق کا نتیجہ قرار دیا تھا۔

ریاست صرف فطری ادارہ ہی نہیں بلکہ اس کو خاندان اور افراد پر اسی طرح افضلیت حاصل ہے جس طرح پورے جسم کو اس کے حصوں پر۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر آپ انسان کو سماج سے علیحدہ کر دیں تو وہ ہرگز اس قابل نہیں ہوگا کہ اپنی تمام ضروریات کی بآسانی کفالت کرسکے۔ سماج میں رہنے کے جذبہ کو قدرت نے ہر انسان میں ودیعت کیا ہے۔ انسان جب اپنی تکمیل کر لیتا ہے تب ہی وہ دیگر حیوانات کے مقابلہ میں اشرف و افضل کہلاتا ہے، لیکن اس کے برخلاف اگر وہ قانون و انصاف کے حدود سے تجاوز کرنے لگے تو وہ بدترین مخلوق ہے۔ ارسطو کے نزدیک ریاست کا وجود نوع انسانی کی تکمیل کا دوسرا نام ہے اور انسان کی ذاتی تکمیل کا تمام تر انحصار قانون و انصاف کے حدود میں رہنے ہی میں ہے جو ریاست کے باہر نہیں مل سکتے اور اسی لئے ہر وہ شخص جو اپنے کو ریاست سے علیحدہ رکھنے کا اہل سمجھتا ہے ارسطو کے نزدیک یا تو خدا ہے یا درندہ۔ بقول علامہ اقبال :

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرن دریا کچھ نہیں

ارسطو کے دور میں سوفسطائی (Sophists) فلسفیوں کا یہ خطرناک تصور بھی عام ہوتا جارہا تھا کہ تابعدادی چاہے وہ ریاست اور اس کے قوانین کی ہو یا افراد کی، انسان کی «بلندتر فطرت» (Higher Nature) کی ترقی کے منافی ہے۔ ان فلسفیوں کی رائے میں یہ تابعداری صرف دو صورتوں میں جائز تھی : (۱) قوانین کے مطابق ریاست کی سزا سے بچنے کے لئے، (۲) ریاست کی طرف سے کسی فائدہ یا انعام کی امید میں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ریاست کے قوانین کے پیچھے کوئی اخلاقی سند نہیں بلکہ یا تو سزا کا خوف ہے یا جزا کی امید، اور اس لئے ریاست ایک ایسا ادارہ ہے جس کو انسان کی فطرت و خواہش کے خلاف اس پر باہر سے لا دیا گیا ہے۔ ارسطو نے سوفسطائی

فلسفیوں کے ان طلسمات کو توڑا۔ ان سے وہ سوال کرتا ہے کہ کیا خاندان جو ریاست کی اکائی ہے ایک غیر فطری اور مصنوعی ادارہ ہے۔ اور اگر اس سوال کا جواب نفی میں ناگزیر ہے تو پھر ریاست جو خاندان کے بلندتر مقاصد کی تکمیل کے لئے وجود میں آئی کیونکر غیر فطری کہی جاسکتی ہے۔ خاندان اور گاؤں کی مجموعی زندگی کا مقصد انسان کو خود کفیل بنانا ہے لیکن ریاست کے وجود کا مقصد اس سے کہیں زیادہ اعلیٰ و ارفع ہے، یہ خود بھی خود کفیل ہوتی ہے اور دوسرے کو بھی کفالت سکھاتی ہے، اور اسی لئے ریاست انسان کی ترقی کی ضامن ہے نہ کہ اس کے لئے سدِ راہ۔ یہاں پر کفالت سے ارسطو کی مراد مادی ضروریات کی فراہمی ہی نہیں بلکہ اس میں ذہنی اور روحانی ضروریات بھی شامل ہیں۔ جہاں تک «بلند تر فطرت» کی ترقی و تکمیل کا سوال ہے ارسطو کے نزدیک ریاست ہی اس کے لئے بہترین جولانگہ فراہم کر سکتی ہے، کیونکہ «بلند تر فطرت» جس کا تعلق قوتِ ادراک (Faculty of Reason) سے ہے صرف سیاسی میدان میں ہی جلا پاسکتی ہے۔ سیاسی میدان سے یہاں ارسطو کی مراد ان تمام کاموں کا انجام دینا ہے جن کا تعلق حکومت، قانون سازی اور عدالتی مشینری سے ہو۔ (جلد اول باب ۱، ۲)

ریاست کے مقاصد :

جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے ارسطو کے نزدیک ریاست کے وجود کا مقصد صرف زندگی کا برقرار رکھنا نہیں بلکہ اپنے شہریوں میں بہتر زندگی گزارنے اور برتر مقاصد کے حصول کا شعور پیدا کرنا ہے۔ اس کے نزدیک ریاست کا وجود صرف اس لئے نہیں کہ وہ دوسری ریاستوں سے دوستی کے معاہدے کرے اور ظلم و تشدد اور ناانصافی کے خلاف اپنے شہریوں کی حفاظت کرے۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر Tyrrehanians اور Carthagenians کے شہری (جن میں باہمی تجارتی و ثقافتی معاہدے تھے) اپنے کو ایک ہی ریاست کا شہری سمجھتے۔ اس کے علاوہ وہ ریاست بھی اپنے فرائض میں کوتاہی برتی ہے، جس کا مقصد صرف جرائم کی روک تھام اور مبادلۂ اشیاء و زر کی سہولتیں فراہم کرنا ہے گو یہ وہ فرائض ہیں جن کی ادائیگی کے بغیر ریاست کا قیام بے معنی ہے۔ ارسطو کی «مثالی ریاست» کا مقصد اس سے کہیں زیادہ بڑا اور اہم ہے اور وہ ہے شہریوں میں بلند و بہتر زندگی کا تصور پیدا کرنا۔ چونکہ ریاست ایسے خاندانوں اور گاؤں کے مجموعہ کا نام ہے جو اس بلند و برتر مقصد کے لئے یکجا جمع ہوئے ہیں اسلئے «مثالی ریاست» کا قیام صرف انہیں

لوگوں کے اتحاد عمل سے وجود میں آتا ہے جو محدود علاقہ میں رہتے ہوں اور آپس میں شادی بیاہ بھی کرتے ہوں۔ اس کے نتیجہ میں رشتہ داری کے تعلقات اور بھائی چارگی، نفعیہات اور علم قربانیاں ایک دوسرے کو قریب تر لاتی ہیں اور دوستی و یگانگت کا احساس دلاتی ہیں۔ لیکن دوستی و یگانگت کا یہ شعور از خود اچھی یا برتر زندگی کا دوسرا نام نہیں بلکہ یہ درحقیقت اچھی و برتر زندگی کی طرف لیجانے والا ایک راستہ ہے۔ اچھی و برتر زندگی سے مراد دراصل وہ زندگی ہے جو انسان میں سیاسی و اخلاقی اقدار کا شعور پیدا کرے اور اسے پروان چڑھائے۔ اس لئے «مثالی ریاست» کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے بنیادی اور ناگزیر فرائض کی انجام دہی کے علاوہ مذکورہ بالا تمام انسانی تعلقات کے قیام و دوام میں دلچسپی لے تاکہ شہریوں کو بہتر و برتر زندگی اور اس کے مقاصد کے حصول میں آسانی ہو۔ ارسطو ہی کی مثالی ریاست کی ترجمانی اس شعر میں کی گئی ہے :

ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم

از شعاع آرزو تا بندہ ایم

اس لئے ہر وہ ریاست جو انفرادیت (Individualism) کے نظریہ کے مطابق ہو، چاہے وہ لاک (Locke) کی میثاقی ریاست ہو یا بینتھم (Bentham) اور مل (Mill) کی پولیس اسٹیٹ، ارسطو کے نزدیک صبح معنوں میں ریاست کہلانے کی مستحق نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو تعلیم کے انتظام کو ریاست کا اہم ترین فریضہ خیال کرتا ہے۔ تعلیم سے افلاطون اور ارسطو دونوں ہی کا مقصد شہریوں کو سیاسی اور اخلاقی اقدار اور اچھی پاکیزہ زندگی کے لئے تربیت دینا ہے جسکی تکمیل کسی اسکول یا کالج کے امتحانات پاس کرنے سے نہیں ہوتی، تمام شہری اس نظام تعلیم کے طلباء، ریاست اسکا اسکول اور شہریوں کی تمام عمر اسکی مدت تکمیل ہے۔ (جلد سوم باب ۹)

اقتدار اعلیٰ :

ریاست میں اقتدار اعلیٰ کے مقام و مرکز کا تعین آج تک موضوع بحث بنا ہوا ہے۔ ارسطو کے زمانہ میں اس سلسلہ میں دو نظریاتی گروہ تھے۔ ایک گروہ کا کہنا تھا کہ اقتدار اعلیٰ کا مرکز مجموعی طور پر تمام شہری ہیں۔ دوسرے گروہ کا دعویٰ تھا کہ اس کا مرکز صرف وہ طبقہ ہے جو اپنی دولت کے لحاظ سے دوسرے تمام طبقات سے زیادہ ممتاز ہے۔ پہلے گروہ کی دلیل یہ تھی کہ تمام شہری جو اپنی آزادی اور صلاحیتوں میں ایک دوسرے کے برابر ہیں سیاسی اقتدار میں برابر کے شریک سمجھے جانے چاہئیں اور

اس لئے اقتدار اعلیٰ پوری جماعت کے پاس رہنا چاہئے۔ دوسرے گروہ کی دلیل یہ تھی کہ چونکہ دولت، ذہانت اور اعلیٰ خاندان میں پیدائش اپنے ساتھ سیاسی برتری بھی رکھتی ہے، اس لئے اقتدار اعلیٰ کو اسی جماعت کے ہاتھوں میں ہونا چاہئے۔ ارسطو ان دونوں دلائل کو کمزور سمجھتا ہے کیونکہ یہ مملکت کے مقاصد کے صحیح تصور پر مبنی نہیں۔ اس کے نزدیک ریاست نہ صرف دولت جمع کرنے کا آلہ ہے اور نہ ایک بین الاقوامی معاہدہ جس کا مقصد تجارتی و سیاسی افراط کو فروغ دینا ہو۔ ریاست کا یہ تصور بھی کہ یہ محض چند نفوس کے یکجا ہو کر رہنے اور نقصان اور خطرے سے بچنے کے لئے وجود میں آئی، سراسر غلط ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ریاست اپنے اندر ان تمام تنظیمات کو سمونے ہوئے ہے جو انسان کے لئے ضروری اور ناگزیر ہیں، لیکن ریاست کے اپنے وجود کا مقصد انسانی زندگی کو مجموعی طور پر شریفانہ، بہتر اور خوشحال بنانا ہے (جلد سوم باب ۹)۔ ریاست کے اس صحیح نظریہ کے مطابق سیاسی اقتدار ان لوگوں کے پاس ہونا چاہئے جو بہتر زندگی کے مقاصد کی تکمیل میں زیادہ سے زیادہ حصہ لیتے ہیں اس لئے سیاسی اقتدار کے حصول کے لئے انسانی صفات (Virtue) کا حامل ہونا ضروری ہے نہ کہ دولت کا، آزادی اور اونچے گھرانے میں پیدائش اس کا معیار ہو۔ شہریوں کی مجموعی اقدار کسی خاص طبقہ کی قدروں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہیں اور تمام شہریوں کی مجموعی دولت بھی کسی خاص طبقہ کی دولت سے بہت زیادہ ہے۔ اس لئے اقتدار اعلیٰ عوام ہی کو حاصل ہونا چاہئے۔ بالفاظ دیگر ارسطو جمہوریت کی وکالت کرتا ہے لیکن یہ جمہوریت خالص یونانی جمہوریت ہے جس میں غلام، مزدور، کسان اور عورتوں کی کوئی گنجائش نہیں۔

یہاں پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ اقتدار اعلیٰ سے ارسطو کی مراد اس تصور سے بالکل مختلف ہے جو یورپ میں قرون وسطیٰ کے بعد قائم ہوا۔ اس کے یہاں اس لفظ کا مفہوم ریاست کی انتظامیہ مشینری کے اس خاص حصہ سے ہے جس کا کام اہم ترین معاملات کے بارے میں پالیسی وضع کرنا ہو۔ بالفاظ دیگر ارسطو کا مقتدر اعلیٰ (Sovereign) ریاست کا ماتحت ہے۔ اقتدار اعلیٰ کے اس تصور کے مطابق ہم کہہ سکتے ہیں کہ ارسطو کے نظریہ میں کافی چمک ہے اور اس کا اطلاق نہ صرف جمہوریت پر بلکہ امارت اور بادشاہت پر بھی بآسانی ہو سکتا ہے کیونکہ ان تینوں حقیقت میں سے جس طبقہ کے پاس بھی پالیسی وضع کرنے کی طاقت و اہلیت ہوگی وہی اقتدار اعلیٰ

کا حامل بھی ہوگا۔ ذاتی طور پر ارسطو جمہوریت کو ہی ترجیح دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مقصد نہیں کہ جمہور مجموعی یا انفرادی طور پر ریاست کے ہر کام کو چلانے کے اہل رہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کے بنیادی اور اہم مسائل کا فیصلہ ہمیشہ جمہور کے ہاتھوں ہونا چاہئے اور اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریاست کے انتظامیہ عہدے انتخاب کے ذریعہ ہوں۔ اور جمہور کو یہ حق بھی حاصل ہونا چاہئے کہ وہ ان منتخب شدہ عہدیداروں کے کام کا جائزہ لیکر ان کو اہل یا نا اہل قرار دے سکیں۔ اگر جمہور ان انتظامی عہدیداروں کے کام سے مطمئن اور ان کی پالیسی سے متفق ہیں تو وہ دوبارہ منتخب کئے جاسکتے ہیں اور اگر بنیادی طور پر وہ ان کی مخالفت کرتے ہیں تو پھر انتخاب کا موقع نہیں۔ غرض اس طرح بالواسطہ طور پر اقتدار اعلیٰ کا محور و مرکز جمہور ہوں گے، مجلس انتظامیہ یا اس کا کوئی خاص جز نہ ہوگا۔ سیاسی معاملات میں عوام کی رائے کی وہی قدر و قیمت ہے جو گانا سننے والوں یا دعوت میں کھانا کھانے والوں کی رائے کو ہوتی ہے، حالانکہ نہ تو گانا سننے والے سب گوئے ہی ہوتے ہیں اور نہ کھانا کھانے والے باورچی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہم سیاسی معاملات میں رائے دینے کے لئے کسی خاص تربیت و تخصص (Specialisation) کی ضرورت نہیں۔ (جلد سوم باب ۲)

یہاں اگر اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ ارسطو کے یہاں قانون کی اہمیت انسان سے کہیں زیادہ ہے۔ اقتدار اعلیٰ، خواہ وہ ایک فرد کے پاس ہو، خواہ ایک طبقہ یا جمہور کے پاس، وہ ہر صورت قانون کے تابع ہوگا سوائے ان مقامات کے کہ جہاں قانون یا تو واضح نہ ہو یا نامکمل ہو۔ اس مقصد کے لئے ارسطو قوانین کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک تو وہ ہے جسکو ہم رسم و رواج (Customary Law) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ سماج کے ان رسم و رواج کی اہمیت نہ صرف اس لئے زیادہ ہے کہ یہ قدیم ہیں بلکہ اس لئے بھی زیادہ ہے کہ یہ مفید ہیں کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو صدیوں تک ان کی پیروی نہ کی جاتی۔ اس لئے ایسے قوانین کی پابندی ہر اس جماعت پر لازم آتی ہے جو اقتدار اعلیٰ کا مرکز ہے۔ دوسری قسم کے قوانین وہ ہیں جنکو جمہور نے کسی خاص مجلس میں پیشکر وضع کیا ہو۔ اگرچہ ان قوانین کی اہمیت رسمی قوانین سے تو کم ہے لیکن کسی خاص آدمی یا کسی خاص طبقہ کی رائے سے کہیں زیادہ ہے کیونکہ

یہ جمہور کی مجموعی فہم و فراست اور تجربات و محسوسات کا نتیجہ ہیں جو اپنی مقدار و صفات دونوں اعتبار سے کسی فرد یا طبقہ سے کہیں زیادہ ہے، خواہ وہ فرد یا طبقہ کتنا ہی سمجھدار اور تجربہ کار کیوں نہ ہو۔ غرضکہ قوانین ہمارے صدیوں کے تجربات اور مجموعی فہم و فراست کا نتیجہ ہیں اور ان کو یکسظم منسوخ کرنا، یا ان میں تبدیلی کرنا یا اقتدار اعلیٰ کے استعمال میں ان کی عائد کردہ حدود سے تجاوز کرنا کسی حال میں بھی روا نہیں رکھا جاسکتا۔ (جلد سوم باب ۲، ۱۶۱۰، جلد چہارم باب ۴) اس تمام بحث سے یہ نتیجہ باآسانی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ارسطو کے یہاں اقتدار اعلیٰ کا تصور محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی تصور ہے۔ اس کے یہاں اقتدار اعلیٰ سے مراد محدود اقتدار اعلیٰ (Limited Sovereignty) ہے جو دستور و آئین کی حدود میں گھرا ہوا ہو۔ اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ارسطو کی ملکیت میں وہ برتری کسی طبقہ، فرد یا جمہور کو حاصل نہیں جو قانون کو حاصل ہے اور دراصل قانون ہی اس کے یہاں اصل مقتدر اعلیٰ (Sovereign) ہے۔

دستور اساسی کی اقسام :

ارسطو نے دستور اساسی کی تقسیم دو طریقوں پر کی ہے : اول ان لوگوں کی تعداد کے مطابق جن کے پاس اقتدار اعلیٰ ہے، دوسرے ان مقاصد کے مطابق جو حکومت کے پیش نظر ہیں۔ دوسرا اصول، حکومت کی خالص شکل کو اسکی مسخ شدہ شکلوں سے ممتاز کرتا ہے۔ حکومت کی خالص شکل وہ ہے جو ملکیت کے شہریوں کی تکمیل کو اپنا مقصد تصور کرے۔ لیکن جب کوئی حکومت اس مقصد کو پس پشت ڈال دیتی ہے اور صرف حکمران طبقہ کا مفاد اسکا مطمح نظر بن جاتا ہے تو ارسطو کے نزدیک وہ حکومت مسخ ہو جاتی ہے۔

اقتدار اعلیٰ اگر ایک ایسے فرد کے ہاتھ میں ہو جو عوام کے فائدے کے لئے اور ریاست کے قیام کے مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکومت کرتا ہے، تو ایسی حکومت گو ارسطو «خالص شاہی» کا نام دیتا ہے، اسی طرح اقتدار اعلیٰ کا استعمال اگر چند افراد کے دائرہ اختیار میں ہو اور اس کا استعمال انہیں مقاصد کے لئے کیا جائے جن کے لئے ملکیت کا وجود عمل میں آیا تو یہ حکومت «امارت» (Aristocracy) کہلائے گی۔ لیکن جب اقتدار اعلیٰ جمہور کے پاس ہو اور اس کا استعمال ریاست کے مقاصد کا تابع رہے تو حکومت «خالص جمہوریت» (Polity) کہلائے گی۔ برخلاف اسکے اگر

یہ تینوں قسم کی خالص حکومتیں اپنے مقاصد سے ہٹ جائیں اور صرف حکمران طبقہ کی بھلائی ان کے پیش نظر ہو تو ارسطو کے نزدیک وہ حکومت کی مسخ شدہ شکلیں ہیں۔ ان اقسام کی مزید توضیح کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ اصل میں حکومت کرنے کا وہی فرد، طبقہ یا جمہور مجاز ہیں جن میں خود انسانی اقدار بدرجہ اتم موجود ہوں۔ چنانچہ اگر کسی سماج میں کوئی فرد انسانی اقدار کے اعتبار سے دوسروں سے اس درجہ بلند ہو کہ اسکا کوئی مقابلہ ہی نہ کر سکے تو ایسے فرد کی حکومت بہترین ہوگی۔ یہ وہی نظریہ ہے جو افلاطون اپنی «جمہوریت» (Republic) میں «فلسفی بادشاہ» (Philosopher King) کی شکل میں پہلے ہی پیش کر چکا تھا۔ فرق اتنا ہے کہ افلاطون کو اپنی «مثالی ریاست» کے لئے «فلسفی بادشاہ» کی تلاش میں کوئی عملی وقت پیش نہیں آتی جبکہ ارسطو اپنی حقیقت پسندی کی بنا پر صاف اقرار کرتا ہے کہ ایسے بادشاہ کا وجود انسانی سماج میں ناممکن ہے جس میں وہ تمام صفات موجود ہوں جو اسکو پورے سماج سے ممتاز کر سکیں۔ اسکے علاوہ ارسطو اپنے «قانونی برتری» والے نظریہ کو بھی کسی حالت میں چھوڑنے کو تیار نہیں۔ اس کی نظر میں ایک اچھی اور «مثالی ریاست» کی بنیاد ایک بہترین اور قابل عمل قانون کو ہونا چاہئے نہ کہ ایک بہترین فرد کو۔ اور ایک ایسی حکومت کو چلانے کے لئے جو قانون کے تابع ہو، ایک فرد کی صلاحیتیں، مجموعی افراد کی صلاحیتوں کی ہرگز برابری نہیں کر سکتیں۔ یہی نہیں بلکہ ایک فرد کی نیت پورے سماج کے مقابلہ میں باآسانی بگڑ سکتی ہے۔ فرض ان دلائل سے ارسطو یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ خالص شاہی ایک ناممکن العمل تصور ہے۔

اس کے بعد ارسطو نے آئین کی دوسری شکل اور ان کی مسخ شدہ حالتوں سے بحث کی ہے۔ ریاستوں کے اندر جو مختلف تاریخی، سماجی اور اقتصادی اجزا ایک دوسرے سے دست و گریبان ہیں اور ان کے جو اثرات مملکت پر مرتب ہوتے ہیں، وہ بھی اس کی نگاہ دور بین سے بچ نہیں سکے۔ جمہوریت اور امرا کی حکومت میں صرف حکمران طبقہ کی تعداد ہی کا فرق نہیں ہوتا بلکہ اس فرق کی بنیاد اور بھی گہری ہے اور وہ اقتصادی ہے۔ حکومت کی یہ تقسیم یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی۔ جمہوریتیں اور طبقاتی حکومتیں بھی مختلف قسم کی ہوتی ہیں اور یہ اقسام بھی اقتصادیات کے اصول پر مبنی ہیں۔ فرض دولت کی مقدار، اس کی شکل، اور سماج میں اس کا پھیلاؤ سیاسی تنظیمات پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً ارسطو کے قول کے

مطابق ہر مملکت میں آزادی، دولت، بلند اقدار، اور اعلیٰ نسب کے اصول ایک دوسرے پر فوقیت حاصل کرنے کے لئے نبرد آزما ہیں۔ جہاں پر آزادی و مساوات کی کارفرمائی ہے وہاں کا دستور جمہوری ہے؛ جہاں دولت کی کامرانی ہے وہاں امراء کی حکومت ہے؛ جہاں آزادی اور انسانی اقدار کا غلبہ ہے وہاں خالص جمہوریت ہے۔ لیکن جہاں آزادی و دولت کے ساتھ ساتھ انسانی اقدار کی برتری کو بھی تسلیم کر لیا جاتا ہے وہاں کی حکومت Mixed Aristocracy ہے۔ ریاستوں کے اس تفصیلی تجزیہ سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کے یہاں حکومت کی اقسام اس قدر ہیں کہ حقیقت میں کسی بھی حکومت کو کوئی خاص نام دینا بہت مشکل ہے۔ خاص طور پر Polity اور Mixed Aristocracy میں امتیاز کرنا سخت دشوار ہے۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو کے اس تجزیہ سے اس کی دقت نظر کا پتہ چلتا ہے۔ (جلد سوم باب ۶، ۷، جلد چہارم و ہشتم)۔

اس تمام بحث کے بعد جو اہم سوال ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تمام تجزیہ کے بعد ارسطو کس آئین کو عملی طور پر بہترین سمجھتا ہے اور کیوں؟ اس اہم سوال کا تسلی بخش جواب دینے کے لئے ارسطو کے نظریۂ انقلاب کا مطالعہ ضروری ہے، کیونکہ اس کے نزدیک عملی طور پر بہترین آئین وہی ہے جو مملکت کے مقاصد کی نگہبانی کرے اور ان کے حصول کے زیادہ سے زیادہ مواقع فراہم کرنے کے علاوہ اس قدر مستحکم و پائدار ہو کہ اس میں انقلابی تبدیلیاں آنے کے امکانات کم سے کم ہوں۔ ساتھ ہی اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی بھی آئین کی کامیابی اور ناکامی کا دار و مدار مملکت کی اندرونی طبقاتی کشمکش اور آبادی کی نوعیت پر ہے۔ اگر کسی مملکت میں دولت کی تقسیم کم و بیش مساویانہ ہے تو متوسط طبقہ کے لوگوں کی تعداد زیادہ ہوگی لہذا دستوری طور پر جمہوری حکومت ان حالات میں بہترین ثابت ہوگی۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہوا اور آبادی صرف دو طبقے پر مشتمل ہے تو ایسی حالت میں طبقاتی کشمکش اپنے انتہائی عروج پر ہوگی اور ان حالات میں کوئی بھی آئین مستحکم و پائدار ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ایک طبقہ کے ہاتھوں میں اقتصادی قوت ہوگی تو دوسرے کے ہاتھوں میں سیاسی۔ ارسطو کے نزدیک جو حکومت تقریباً ہر حالت میں زیادہ سے زیادہ کامیاب و مستحکم ہو سکتی ہے وہ خالص جمہوریت اور خالص امراء کی حکومت کا امتزاج ہے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ بنیادی پالیسی وضع کرنے اور قانون سازی کے کام تو عوامی مجلس کے ہاتھوں ہونے چاہئیں لیکن انتظامیہ اور عدلیہ

شعبہ جات منتخبہ ہونے چاہئیں اور ان پر فائز ہونے کے لئے دولت و جائداد کی شرط لازمی ہونی چاہئے تاکہ اس سے ایک طرف تو طبقہ امراء کو اطمینان حاصل ہو جائے اور دوسری طرف ان کے مفاد کی حفاظت بھی ہو سکے۔ نیز ان کی خاندانی اور طبقاتی خوبیوں سے سماج بھی مستفید ہو سکے۔ (جلد چہارم باب ۴)

ارسطو کا نظریہ انقلاب :

یونانی ریاستوں کی تاریخ انقلابات سے بھری ہوئی ہے اور ہر انقلاب کے نتیجہ میں آئین حکومت میں تبدیلی آنا لازمی تھا۔ ارسطو کے نزدیک آئین کی انقلابی تبدیلی ایک مملکت کے خاتمہ اور دوسری کے قیام کے مترادف تھی کیونکہ اس کے نزدیک آئین ریاست کے مقاصد کا آئینہ دار ہوتا ہے لہذا کسی آئین کے خاتمہ یا اس میں انقلابی تبدیلی کا اصل منشا مملکت کے مقاصد کا خاتمہ ہے اور مملکت کے مقاصد ہی اس کے قیام کا اصل سبب ہیں۔ جہاں مقاصد ختم ہوئے وہاں ریاست بھی ختم ہوئی۔ یہی نہیں بلکہ ہر سیاسی انقلاب اپنی رو میں زندگی کی سیکڑوں بیش بہا اقدار جن کا ضامن ریاست کا آئین ہوتا ہے، ہالے جاتا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو حکمران طبقے کو اس کی روک تھام کرنی چاہئے۔ یونانی ریاستوں کی سیاسی تاریخ انقلابی واقعات سے پُر ہے اور اس لئے انقلاب کے اسباب اور ان کو روکنے کے طریقوں پر غور کرنے کے لئے یہ کافی مواد فراہم کرتی ہے۔ ارسطو یونان کا وہ پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے تاریخ کے اس بیش بہا خزانے کو کام میں لا کر کچھ ایسے اصول منضبط کئے جو آئندہ نسلوں کے لئے مشعل راہ ہو سکے ہیں۔

اس کے نزدیک انقلابی تحریکوں کی ایک بڑی وجہ مکمل مساوات کے دعوے میں مضمر ہے۔ یہ دعویٰ ایسی ریاستوں میں جہاں دو طبقے موجود ہوں۔ اور یہ اکثر ہوتا ہے۔ طبقاتی کشمکش کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ عوام الناس اپنے کو انہیں حقوق و صلاحیتوں کا اہل سمجھنے لگتے ہیں جو ان سے بہتر طبقہ کو حاصل ہیں۔ دوسری طرف چند امراء اپنے حقوق و اختیارات کے میدان کو اپنی دولت و صلاحیت کے مطابق ہمیشہ وسیع سے وسیع تر بنانے میں کوشاں رہتے ہیں۔ طبقاتی کشمکش کی یہ آگ پہلے اندر ہی اندر سلگتی رہتی ہے تا آن کہ کوئی فوری سبب اس خاموش تحریک کو بھڑکا کر آتش فشان بنا دیتا ہے۔ ارسطو کی تیز بین نظر انقلاب کے اتفاقی اور حقیقی اسباب میں جو فرق ہے اسے تاڑ لیتی ہے۔

یونانی ریاستوں کی تاریخ جسکے صفحات پر بادشاہت، امارت اور جمہوریت یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتی ہیں، یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ ان میں کوئی بھی طرز حکومت مستقل حیثیت حاصل نہ کر سکا۔ ارسطو کے نزدیک لوگوں کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ جمہوریت انقلاب کی آخری شکل ہے کیونکہ تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جمہوریت بھی انقلاب سے نہ بچ سکی اور اقتدار اعلیٰ پھر جابر حکمران یا طبقہ امراء کے ہاتھوں میں واپس چلا گیا۔ بالفاظ دیگر ہر طریقہ حکومت میں اس کی خرابیوں کے آثار مضمحل ہیں اور جب تک ان کی طرف توجہ نہ دی جائے گی انقلاب کے امکانات بدستور رہیں گے۔ ہر ریاست میں طبقاتی کشمکش اس وقت تک جاری رہے گی جب تک کہ حکمران طبقہ متضاد طبقاتی دعوؤں میں توازن قائم کرنے میں کامیاب نہ ہو جائے۔ پرزور اور غیر ذمہ دار سیاسی مقررین جو عوام کو ان کے «جائز» حقوق دلانے کے بہانے ابھارتے رہتے ہیں، ریاست کے لئے مستقل خطرہ ہیں۔ بعض اوقات تو یہ کوتاہ اندیش اور خود غرض رہنما عوام کو یہ بھی سکھانے سے گریز نہیں کرتے کہ وہ قانون سے بھی بلند و بالا ہیں۔ حکمران طبقہ کو چاہئے کہ ان لوگوں پر مکمل قابو رکھے۔ امراء کی حکومت کے لئے ان کی ذاتی ہوس اور آپس کی بھوٹ سم قاتل کا کام کرتی ہے۔ لیکن یہی امراء اگر متحد و متفق رہیں اور نفسانی اغراض سے پاک ہوں تو ان کی حکومت پائدار ہو سکتی ہے۔ غرض کوئی بھی دستور مستقل و پائدار صرف اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب متناسب مساوات (Proportionate Equality) کے اصول پر عمل پیرا ہو کر ہر طبقہ و فرد کو اس کی اہلیت و صلاحیت کے مطابق نوازا جائے۔ تبدیلی تو ہر حال قانون فطرت ہے اسلئے وہ تو ہر آئین میں آئے گی۔ لیکن جو تبدیلی رفتہ رفتہ اور غیر محسوس انداز میں آتی رہے وہ ایک خونی انقلاب کی لائی ہوئی تبدیلی سے بدرجہا بہتر ہے اور بہتر و پائدار دستور وہ ہیں جو ضروری تبدیلیوں کو خاموشی کے ساتھ اپنا جزو بناتے رہتے ہیں۔

اسکے علاوہ مختلف اقسام کی حکومتوں کو اپنے نظام کے مطابق انقلاب کو روکنے کی تدابیر اختیار کرنی چاہئیں۔ امراء کی حکومت کو لازم ہے کہ وہ عوام کے ساتھ بہتر سلوک روا رکھے اور خود اپنے طبقہ میں جمہوری برابری کے اصول پر گزبند رہے۔ کسی ایک فرد کو یکایک بیت بڑی ذمہ داری نہ سونپی جائے۔ وسیع اختیارات والے عہدوں پر فائز ہونے کے مواقع رفتہ رفتہ ترقی کے ذریعہ ملنے چاہئیں اور ناجائز شخصی اثرات کا خاتمہ کر دینا چاہئے۔ ہر حکومت کو اس بات کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ سرکاری

عہدوں کو لوگ رویہ کمانے کا ذریعہ نہ بنائیں اور خاص طور پر یہ موقعہ امراء کی حکومت میں تو ہرگز نہ ملنا چاہئے کیونکہ عوام الناس جو خود کو صرف رویہ کمانے میں مصروف کر لیتے ہیں جب یہ دیکھیں گے کہ امراء کا طبقہ ان عہدوں سے عزت کے علاوہ دولت کمانے کا بھی کام لیتا ہے تو پھر وہ بھی اس طرف متوجہ ہو جائیں گے اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ طبقاتی کشمکش کی صورت میں نمودار ہوگا جو آخر کار انقلاب کی طرف لیجا کر ہی مانے گا۔ ارسطو کے نزدیک دونوں طبقات کو مطمئن کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ سرکاری عہدوں کے دروازے ہر شخص پر کھول دیئے جائیں لیکن تنخواہ کسی کو نہ دی جائے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں صرف متمول حضرات ہی یہ عہدے قبول کر سکیں گے۔ یہی نہیں بلکہ وقتاً فوقتاً سرکاری خزانے کی حالت عوام کے گوش گزار کی جائے تاکہ انہیں اپنے حاکموں پر اعتماد رہے۔ امراء کی حکومت کو چاہئے کہ وہ جمہور کو ایسے انتظامی معاملات میں حصہ لینے میں ہمت افزائی کرے جنکا تعلق بنیادی پالیسی سے نہ ہو اور اسی طرح جمہوریتوں کو چاہئے کہ وہ امراء کو ایسے ہی معاملات میں حصہ دار بنائیں۔ اتنا پسندی مدافعت کے جذبہ کو بڑھانی ہے اس لئے چاہے حکومت کیسی بھی ہو » میانہ روی « (Moderation) کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ انقلاب کو روکنے کا بہترین طریقہ تعلیم ہے۔ تعلیم سے ارسطو کی مراد نوجوانوں میں ان باتوں کا احساس پیدا کرنا ہے جو ان کی مملکت کے نظام حکومت کے استحکام کے لئے ضروری ہیں۔ عام طور پر امراء کی حکومت میں ان گئے بچے اپنا زیادہ وقت عیش و نشاط میں صرف کرتے ہیں جبکہ عوام الناس محنت اور بغاوت کی تدابیر میں مصروف رہتے ہیں، اسی طرح جمہوریتوں میں آزادی و مساوات کے غلط نظریے لوگوں کے ذہنوں میں پرورش پاتے رہتے ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ نظام تعلیم ایسا ہو جو نوجوانوں کو نہ صرف اپنے دستور اساسی کی اہمیت بتائے بلکہ غلط حالات و خیالات کی مخالفت کرنا بھی سکھائے۔ (جلد پنجم باب ۳، ۶، ۸، ۹)۔

ارسطو کی » کتاب سیاسیات « کا وہ باب سب سے زیادہ دلچسپ ہے جس میں اس نے جابرانہ حکومت اور اسکے طریق کار سے بحث کی ہے۔ اسکے نزدیک ناکام جابر وہ ہے جو رعایا پر بے کم و کیف مظالم ڈھائے، بہترین شہریوں کو یا تو شہر بدر کر دے یا ان کی زندگی ختم کر دے، لوگوں کی زندگیوں کو خوش گوار بنانے والی چیزوں کو ناپاب کر دے، ذہنی اور سماجی ترقی چاہنے والی جماعتوں کا قلع قمع کر دے،

عوام کو مفلوک الحال رکھے اور خود شرارت پسند بیرونی گروہ کے درمیان خود غرضی اور عیاشی کی بے نقاب زندگی گزارے۔ ایسے ظالم کی حکومت کا خاتمہ ہمیشہ بہت جلد انقلاب کے ذریعہ لازمی ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف ایک کامیاب و موثر جابر وہ ہے جو اپنی پالیسی کے ذریعہ عوام کے دلوں پر اس طرح اپنا سکہ بٹھائے رکھے کہ وہ ان کے سامنے ایک نیک نفس اور ایماندار بادشاہ کی شکل میں ظاہر ہو۔ اس کی انتظامی مشینری زیادہ مہنگی نہ ہو اور عوامی مفاد کو اپنی انتہائی توجہ کا مرکز بنائے رکھے۔ جو لوگ اس سے ملیں ان کے دلوں میں اپنے لئے خوف کے بجائے احترام کا جذبہ پیدا کرے۔ مذہب کا احترام کرے اور عیاشی کی زندگی سے پرہیز کرے۔ کم از کم فوجی صلاحیتوں میں ضرور نام پیدا کرے اور بڑھتے ہوئے فوجی سرداروں کو ابھرنے نہ دے بلکہ نسبتاً کم صلاحیتوں والے لوگوں کو اعلیٰ فوجی منصبوں پر تعینات کرے۔ اپنی رعایا کے دونوں طبقات یعنی امراء اور فرباء کو ایک دوسرے کے خلاف ابھارتا رہے، خود موقعہ پڑنے پر طاقتور طبقہ کا ساتھ دے۔ جیسا کہ ان سطور سے ظاہر ہے ارسطو ایک جابر بادشاہ کو بھی کامیابی حاصل کرنے کے لئے میانہ رومی کی ترغیب دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ارسطو کی ان نصیحتوں میں عصر جدید کے ابتدائی مفکر میکاویلی کی تعلیمات کی جھلک نظر آتی ہے۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا — یعنی ملکیت کا استحکام۔ (جلد پنجم، باب ۹)۔

غلامی اور اس کا جواز:

ارسطو اس تصور کی پرزور تردید کرتا ہے کہ آقا کی غلامی پر حکومت اصول فطرت کے منافی ہے۔ اس کے نزدیک خانہ داری کے چند ناگزیر اجزا میں سے ایک غلام بھی ہے۔ نیز خانہ داری ایک فن ہے جو ریاست کی سربراہی اور حکمرانی سے مختلف ہے۔ جس طرح دوسرے فنون کے جانتے والوں کا اپنا ایک طریق کار ہوتا ہے اور اس کے لئے خاص قسم کے آلات کی ضرورت پیش آتی ہے اسی طرح خانہ داری کا بھی اپنا ایک طریق کار ہے اور غلام کی حیثیت گھر کے اندر ایک جاندار آلہ کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس کی رائے میں غلام ایک باعمل ہتھیار ہے جو اپنے آقا سے اس طرح پیوست ہے کہ اس کے بغیر غلام کی اپنی کوئی حیثیت و انفرادیت ہی نہیں۔ اس کے برخلاف آقا کے لئے غلام ایک جاندار ملکیت سے زیادہ نہیں جس کو وہ کسی وقت بھی اپنے

سے علیحدہ کر سکتا ہے ، اس علیحدگی کا آقا کی زندگی و شخصیت پر کوئی خاص اثر مرتب نہیں ہوتا ۔ ارسطو کے نزدیک غلام فطرتاً وہ شخص ہے جس میں سمجھ بوجھ ، قوت ادراک اور اخلاقی و سیاسی اقدار کا فقدان ہو ۔

جہاں تک قانون قدرت کا تعلق ہے اس نے اپنی ہر مخلوق کو دو لازمی اجزا سے مرکب کیا ہے ۔ ایک حاکم ، دوسرا محکوم ۔ یہ قانون قدرت صرف انسانوں کی باہمی زندگی ہی میں کارفرما نہیں بلکہ ہر منفرد ذی روح میں اس کی کارفرمائی نظر آتی ہے ۔ چنانچہ ہر جسم میں خواہ وہ انسانی ہو یا نباتاتی و حیوانی ہم گو دو چیزیں یعنی جسم اور روح کا امتزاج ملے گا ۔ ہر تندرست و توانا شخصیت میں جو جسم اور روح سے مرکب ہے ارسطو کے خیال میں روح حاکم اور جسم محکوم ہوتا ہے ۔ یہ قدرتی نظام حکومت دو قسم کا ہے ، ایک جابرانہ جس کی مثال روح کی جسم پر حکومت ہے اور دوسرا آئینی جس کے مطابق عقل حاکم اور جذبات محکوم ہیں ۔ آخر الذکر حکومت ارسطو کی نظر میں بہتر حکومت ہے ۔ یہی اصول انسان اور دیگر حیوانات کے رابطہ میں بھی کارفرما نظر آتا ہے ۔ پالتو حیوانات اپنی فطرت اور صحت کے اعتبار سے جنگلی حیوانات سے بہر حال بہتر ہوتے ہیں ۔ اور یہ بہتری صرف انسان کی ان پر حکومت کا نتیجہ ہے ۔ اسی طرح مرد کو عورت پر فوقیت دی گئی ہے ۔ فرض جس طرح حیوانات اپنی عقل سے نہیں بلکہ صرف قوت احساس سے کام لیتے ہیں اور انسان کی صحبت میں رہ کر تربیت یافتہ ہوجاتے ہیں اسی طرح غلام بھی اپنے سے بہتر انسان یعنی آقا کی ملکیت بن کر خود اپنے اور آقا دونوں کے لئے مفید و کار آمد بن جاتا ہے ۔ قدرت نے دونوں کو ایک دوسرے سے ممتاز ہی کیا ہے ۔ ایک کو ذہنی و اخلاقی توانائی عطا کی جو سیاسی زندگی کے لئے کار آمد ہے اور دوسرے کو جسمانی قوت جو محنت و مشقت کے لئے موزوں ہے ۔

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر غلام میں آقا کے فیض محبت سے وہ تمام اقدار و صفات پیدا ہوجائیں جو آقائی کا طرہ امتیاز ہیں تو پھر ایسے شخص کو غلام رہنا چاہئے یا نہیں ؟ ۔ ارسطو کے نزدیک غلامی اور آقائی کا مدار صرف انفرادی صلاحیتوں پر ہے اور وہ ایسے لوگوں کی مخالفت کرتا ہے جو بااقدار انسانوں کو غلام بنا کر رکھتے ہیں ۔ لیکن جہاں تک فطری غلام کا تعلق ہے ارسطو کے نزدیک اس کی اقدار بالکل دوسری ہیں جو آقا سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً ایک غلام کو چاہئے کہ وہ اپنے

آقا کا ہر حکم پیادری اور ضبط نفس کے ساتھ بجا لائے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں بزدلی سے کام نہ لے۔ اسی طرح اچھے آقا کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے غلام کے لئے ان اقدار کے پیدا کرنے کا ذریعہ بنے جن سے وہ اچھے غلام بن سکیں۔ غلاموں کو ان کے فرائض کی ادائیگی کی تربیت دینا بھی ایک فن ہے۔ ارسطو کی نظر میں وہ لوگ سخت غلطی پر ہیں جو غلاموں سے بات چیت کرنے کو بھی برا سمجھتے ہیں کیونکہ اس کی نظر میں غلام بچوں سے زیادہ تربیت کے محتاج ہیں۔

اس کے علاوہ سیاسی، اخلاقی اور ذہنی نشوونما کے لئے یہ ضروری ہے کہ شہریوں کو کافی فرصت ملے۔ ان کو جسمانی محنت اور خانہ داری کے چھوٹے چھوٹے مسائل میں الجھنے نہ دیا جائے اس لئے کہ اگر غلامی کو سرے ہی سے ختم کر دیا گیا تو ارسطو کو خوف ہے کہ پھر اچھے شہری مشکل ہی سے دستیاب ہوسکیں گے۔ غالباً اسی لئے وہ آقاؤں سے امید کرتا ہے کہ وہ غلاموں کی خدمات اپنی دولت و طاقت بڑھانے میں نہیں بلکہ اپنی صلاحیتوں کو مملکت کے استعمال کے قابل بنانے میں لگائیں گے۔ (جلد اول باب ۳، ۴، ۵، ۱۳)۔

دولت و ملکیت کی حدود:

« کتاب السياسات » کا مصنف حصول دولت کے مقاصد کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک دولت کا ایک جائز مصرف تو یہ ہے کہ وہ خانہ داری کے انتظام میں مدد دے اور انسان کے لئے بحیثیت شہری کے باعزت و کامیاب زندگی گزارنے میں مدد و معاون ثابت ہو۔ اس دولت میں دیگر اشیاء کے علاوہ غلام بھی شامل ہیں۔ دولت کا دوسرا مقصد جو ناجائز ہے صرف اس کو جمع کرنے اور اس میں مسلسل اضافہ کرتے رہنے کی خواہش ہے تاکہ آدمی امیر سے امیر تر ہوتا رہے۔ جائز مقصد کے لئے دولت کمانے کے جائز ذرائع زمین، اس کی پیداوار اور مویشی ہیں؛ ناجائز مقصد کے لئے دولت کمانے کے ذرائع تجارت و حرفت ہیں۔ جائز دولت کمانے اور اس کو جمع کرنے کی ایک لازمی حد ہے جس کا تعین ایک اچھے شہری بننے کی ضروریات پر موقوف ہے۔ جائز دولت اچھے شہری کے گھربار کا ایک جز ہے اور دولت کا مقصد بحیثیت ایک اچھے شہری کے اس کی ضروریات کو پورا کرنا ہے تاکہ وہ اپنے فرائض بے فکری کے ساتھ انجام دے سکے۔ ظاہر ہے کہ دولت کی زیادتی یا کمی دونوں ہی اس کے فرائض کی انجام دہی میں مانع آئیں گی۔ البتہ ناجائز مقصد یعنی صرف دولت جمع

کرنے یا عیش و عشرت کی زندگی گزارنے کے لئے، دولت جمع کرنے کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ (جلد اول باب ۸، ۹)

ارسطو کے سیاسی افکار و نظریات پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے کے بعد ہم کو یہ سوچنا پڑے گا کہ آخر ہمارے اس دور میں ان کی کیا اہمیت ہے اور بیسویں صدی کے نصف آخر کے قومی و بین الاقوامی مسائل اور پیچیدگیوں کے حل کرنے میں اس کا فلسفہ کس حد تک مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ ارسطو کے جس نظریے کی سب سے زیادہ تنقیص کی گئی ہے وہ اس کا غلامی کا نظریہ ہے۔ جہاں تک انفرادی غلامی کا تعلق ہے اس کا دور تو واقعی صدیاں گزریں کہ ختم ہو چکا، لیکن جہاں تک اقوام کی غلامی کا سوال ہے اس پر آج کی مہذب دنیا بھی عمل پیرا ہے۔ مزا تو یہ ہے کہ ایک طرف ترقی یافتہ اقوام کے رہنما ارسطو کے اس نظریہ کی مخالفت کرتے ہیں لیکن دوسری طرف اقوام متحدہ اپنے منشور میں غیر مہذب اور پست حال اقوام کو ترقی یافتہ اقوام کی سپردگی میں دیتی ہے۔ ارسطو نے کہا تھا کہ جن لوگوں میں سوجھ بوجھ، قوت ادراک اور سیاسی اقدار کا فقدان ہو، انہیں غلام اس لئے بنانا چاہیے تاکہ ان کو تربیت دی جائے۔ کیا Trust Territories کا پورا نظام اس اصول کے تحت نہیں آتا؟

یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے اپنی فکر کی تعمیر یونان کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے دستور کی بنیاد پر کی تھی اور اسکی بڑی تمنا یونان کی ریاستی تہذیب و سیاسیات کی نشاۃ ثانیہ تھی۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بیسویں صدی کی قوی مملکتیں جو اپنے رقبہ، آبادی اور مسائل کے اعتبار سے یونانی ریاستوں سے زیادہ وسیع اور مختلف ہیں ارسطو کے افکار سے مستفید نہیں ہو سکتیں۔ یہ ضرور ہے کہ اپنی آبادی اور رقبے کے اعتبار سے دور حاضرہ کی مملکتوں کے مسائل ذرا مختلف نوعیت کے ہیں لیکن اگر ان کو بنظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی بنیاد میں بھی وہی حقائق کارفرما ہیں جنکی طرف اس مفکر اعظم نے اب سے ہزاروں سال پہلے توجہ دلائی تھی۔ بیسویں صدی کی تاریخ کا ایک زرین باب نو زائیدہ مملکتوں کا وجود ہے جو مختلف اقسام کی اندرونی اور بیرونی کشاکش میں مبتلا ہیں۔ لیکن سب سے پہلا اہم مسئلہ جو ان کے سامنے آتا ہے وہ آئینی مسئلہ ہے کہ کس طرح آبادی کے طبقاتی اختلافات کو دستور اساسی کے ذریعہ ہم آہنگی بخشی جائے۔ اگرچہ کامیاب بادشاہت اور امراء کی طبقاتی حکومتیں یا تو معدوم ہو چکی ہیں یا تیزی سے معدومیت کی طرف چلی جارہی ہیں

لیکن آج کے جمہوری دستور کو بھی جو اقوام عالم کے لئے عقیدہ بن چکے ہیں، کامیاب بنانے کے لئے ارسطو کے نظریات سے کافی مدد مل سکتی ہے۔

کوئی بھی دستور، چاہے وہ اپنی اصطلاحات اور شکل و صورت کے اعتبار سے کتنا ہی مکمل اور خوبصورت کیوں نہ ہو، اس وقت تک کامیاب نہیں ہوتا جب تک کہ اسکے چلانے والے اور وہاں کے جمہور سچائی اور نیک نیتی سے اس پر عمل نہ کریں۔ اس سلسلہ میں ایک طرف تو ارسطو کے تعلیمی اور دوسری طرف اس کے اخلاقی نظریات کا مطالعہ آج بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنا اب سے ہزاروں سال پہلے تھا۔ اس سلسلہ میں اس کی سیاسی فکر کا مرکزی خیال »اتنا پسندی سے اجتناب اور میانہ روی کو اختیار کرنا« آج کے ہر سیاسی رہنما اور کامیاب حکمران کی توجہ کا مرکز ہونا چاہئے۔ یہی نہیں بلکہ آئین حکومت اور اسکی حدود کا احترام آج کی حکومتوں کے لئے بھی (چاہے وہ اشتراکی ہوں یا جمہوری) اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ یونان کی قدیم اور مختصر ریاستوں کے لئے تھا۔

بیسویں صدی نے دو بڑے اور کئی چھوٹے چھوٹے خونی انقلابات دیکھے۔ روس اور چین کے سرخ انقلابات وہاں کے لاکھوں انسانوں کی تباہی اور دسیوں سال کی جدوجہد و خونریزی کا نتیجہ ہیں۔ ان انقلابات کے وجوہ خود اشتراکی رہنماؤں اور مفکرین کے اقوال کے مطابق ایک طرف تو اندرونی اقتصادی تضاد اور دوسری طرف برسر اقتدار طبقہ کی غلط حکمت عملی میں مضمر ہیں۔ کیا ارسطو نے اپنا نظریہ انقلاب پیش کرنے ہوئے ان اقتصادی حقائق کی طرف اشارہ نہیں کیا تھا جن پر بعد میں مارکس اور اینجلس نے اشتراکیت کی پوری عمارت تعمیر کر ڈالی؟ حقیقت یہ ہے کہ ارسطو نے نہ صرف ان اقتصادی حقیقتوں کی پردہ کشائی کی کہ جنکا نتیجہ خونی انقلاب ہوتا ہے بلکہ مملکت کے برسر اقتدار طبقہ کو جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر یہ بھی بتایا کہ دولت و ملکیت پر حدود لگا کر اور آئین حکومت کو مناسب شکل میں ڈھال کر کس طرح انقلاب کو شروع ہونے سے پہلے ہی روکا جاسکتا ہے۔

آج ہماری اقوام اگر ایک طرف امن عالم کے نعرے لگا رہی ہیں تو دوسری طرف دو منظم نظریاتی گروہوں میں بٹ کر ایک دوسرے کے خلاف سرد جنگ میں مصروف ہیں۔ بعض اوقات تو ایسا نظر آتا ہے کہ نیسری تباہ کن جنگ اب ہوا ہی چاہتی ہے۔ اگر ان دونوں طاقتور گروہوں کے مابین کشیدگی کی وجہ پر غور کیا جائے تو اس کی بنیاد بھی

اسی طبقاتی ٹکراؤ اور دولت جمع کرنے کی ہوس پر نظر آنے لگی جو خود ملکوں کے اندر پہلے ہی سے کارفرما ہے۔ امن عالم کسی دیوانے کا خواب نہیں جو ہوا میں قائم ہو سکے۔ وہ مستحکم طریقہ پر صرف اسی وقت وجود میں آسکتا ہے جبکہ ان تمام مادی رکاوٹوں کو دور کر دیا جائے جو اس کے راستے میں حائل ہیں۔ ایک رکاوٹ تو وہ ہے جس کا انحصار انسانی ذہن پر ہے جس میں خود غرض رہنماؤں نے ٹھوس ٹھوس کر یہ بھر دیا ہے کہ متضاد سیاسی و اقتصادی نظریات کا ٹکراؤ ناگزیر ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں نظریاتی گروہ ایٹمی دوڑ میں ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کے لئے جس قدر کوشاں ہیں اس کا دسواں حصہ بھی وہ انسانیت کی اقتصادی و اخلاقی زبوں حالی دور کرنے میں نہیں ہیں۔ عالم انسانیت کی اس ذہنی پریشانی کی تہ میں دونوں اقتصادی و سیاسی گروہوں کی نابرابری کا احساس کارفرما ہے، جو بسا اوقات دونوں کو ایک دوسرے کے خلاف جنگ پر ابھارتا رہتا ہے۔ آج جب کہ امن کے رہنما ایک عالمی وفاق کی تعمیر کے بارے میں سنجیدہ طریقہ پر سوچ رہے ہیں، ان کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے مجوزہ عالمی دستور کو ارسطو کے نظریۂ توازن (Equilibrium) کے مطابق ترتیب دیں تاکہ امن عالم کی بنیاد مستحکم و پائدار ہو سکے۔

انسانیت کا عروج و زوال

(۳)

از

ڈاکٹر یوسف حسین خان

تاریخ میں جبر و اختیار | انسانی ذہن کا اظہار معاشری اور سیاسی تنظیم، دولت کی
کی دھوپ چھاؤں | پیدائش، علوم و فنون کی تخلیق اور مذہبی اداروں کے ذریعے
سے ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ انہیں کی سرگذشت سے
تاریخ عبارت ہے۔ اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ تاریخ کے مطالعے سے ذہن خود
اپنا علم حاصل کرتا اور اپنے اظہار کی رنگا رنگی کا تماشا کرتا ہے۔ مورخ کے
سامنے انسانوں کے عمل کی آزادی کا منظر ہوتا ہے۔ اگر وہ مجبور ہوں تو وہ
تاریخ کا موضوع نہیں بن سکتے۔ تاریخ وہ پس منظر فراہم کرتی ہے جس کے زمانی عمل
و مرور میں مختلف تہذیبیں عالم کے اسٹیج پر آکر اپنی شان اور اپنی بہار دکھاتی اور پھر کچھ
عرصے کے بعد نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہیں۔ تاریخ، زمان (Time) ہی کی سرگذشت ہے اور
اس کی مختلف شانوں کو گرفت میں لانے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان ہی میں انسانی زندگی
کا ظہور اور ارتقا اور تکمیل ہوتی ہے اور اسی کے پردوں میں تہذیبوں کی تعمیر و توجیہ
اور ان کی قدروں کا علم پوشیدہ ہوتا ہے۔ زمان انسان کا سب سے بڑا دوست بھی ہے اور
سب سے بڑا دشمن بھی۔ وہ سنوارتا بھی ہے اور بگاڑتا بھی ہے۔ ہمیں اپنے نفسیاتی شعور
کا نشور و نما زمان ہی کے توسط سے ہوتا ہے۔ ہمارے ذاتی تجربے چاہے کتنے ہلنے رہیں
تاہم ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہماری شخصیت اپنی جگہ پر قائم ہے، جس کی تہ کے نیچے
ہمارے شعور کے دھارے میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ پھر بھی ہم نہیں بدلتے۔ افراد
کی طرح جماعتوں کا بھی یہی حال ہے۔ ان تغیرات کی تمقیق فطرت اور تاریخ دونوں کو
اپنے اندر سمو نے کی کوشش کرتی ہے۔ دراصل اس بات کا جواب کہ فطرت کیا ہے
اس وقت تک نہیں دیا جاسکتا جب تک کہ یہ نہ بتایا جائے کہ تاریخ کیا ہے ؟

ہیگل نے جدلیاتی منطق ایجاد کی جس کا مقصد تاریخ کے تغیرات اور حوادث و واقعات کے حرکی تعلق کو ایک نظام کے تحت پیش کرنا تھا۔ سین سی موں 'آگست' کونت اور 'مارکس نے بھی زماں کے قوانین کو تاریخ اور عمرانیات میں برتنے کی کوشش کی۔ 'فرائیڈ نے ان کا نفسیات میں اطلاق کیا۔ غرض کہ جدید فکر میں زماں کے تصور نے خاص اہمیت حاصل کر لی ہے اس لئے کہ اس میں مکاں (اسپیس) کے برخلاف حرکت اور انقلاب کے اصول پوشیدہ ہیں۔ گذشتہ دوسو سال میں انسانوں نے سکون کے مقابلے میں انقلاب اور تغیر کو ترجیح دی ہے۔ کلاسیکی فکر میں مکاں کی اہمیت تھی اسی لئے اسے تشبہ نے جمودی کہا ہے۔ زماں تخلیق کا واسطہ ہے اور مکاں استحکام و تقلید کا، زماں ہمیشہ ہونے رہنے کی کیفیت اور کبھی نہ ختم ہونے والی حرکت ہے جسے کسی ایک مقام پر قیام نہیں۔ جو پہلے نہیں تھا زماں کے واسطے سے وجود میں آ جانا ہے۔ زماں ہمارے سامنے عالم کی متحرک تصویر پیش کرتا ہے۔ جس طرح زماں 'انسانی ذہن کا واسطہ یا میڈیم ہے اسی طرح حیوانی احساس کا واسطہ مکاں ہے۔ حیوانی احساس میں عالم میں علیحدہ علیحدہ واضح اشیاء نہیں ہوتیں بلکہ ایک شے دوسری شے کے اندر پیوست ہوتی ہے جن کی مجموعی ترتیب میں سطح اور خطوط کا احساس رہتا ہے۔ جس طرح زماں کے ساتھ انسان کی دائمی بے قراری اور حرکت وابستہ ہے اسی طرح مکانیت کے نظریے کے ساتھ مادی اور ٹھوس دنیا کے حقائق وابستہ ہیں جن سے عالم میں استحکام نظر آتا ہے ورنہ ہر چیز میں درہمی برہمی اور افرا تفری نظر آتی۔ لیکن جدید سائنس نے زماں و مکاں کی دوئی کو مٹا دیا اور انہیں ایک دوسرے کا جزو لاینفک بنا دیا۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو زماں زندگی کے تجربے میں کچھ اور ہے اور فطرت میں کچھ اور۔ ادب اور آرٹ میں زماں انسانی زماں ہے یعنی یہ کہ اس کا شعور تجربے کے پس منظر کی حیثیت سے ہوتا ہے، اس طور پر کہ جیسے وہ زندگی کے تار و پود میں سمویا ہوا ہو۔ اسی لئے تاریخ کو چاہے کتنا ہی معروضی (آجکیو) بنانے کی کوشش کی جائے، اندرونی تجربے کی کیفیت کسی نہ کسی صورت میں اس میں ضرور موجود رہے گی۔ طبیعی عالم میں ہر لمحہ دوسرے لمحے سے الگ ہوتا ہے جس کی پیمائش کی جاسکتی ہے۔ یہاں ہر لمحہ دوسرے لمحے سے اس طرح بے تعلق ہوتا ہے جیسے بسیط مکاں میں مختلف نقطے جو ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہوتے ہیں۔ انسانی نفس میں زماں کی جو

سیلانی کیفیت ہوتی ہے وہ طبعی عالم میں نہیں ملتی۔ اس میں یا تو وہ مسخ ہو جاتی ہے یا بالکل گم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فطرت کی تاریخ اور انسان کی تاریخ میں کوئی مقابلہ ممکن نہیں اور نہ دونوں کا، حقیقت کی پیمائش کا معیار ایک ہو سکتا ہے۔ جدید ادب میں شعور کے لئے دریا یا سیلان کی جو تشبیہ استعمال کی گئی ہے اس میں بڑی اصلیت معلوم ہوتی ہے۔ تاریخ بھی شعور کے دھارے پر تیرتی ہے اور انسانی زماں کے نہ کہ طبعی زماں کے سرچشمے سے سیراب ہوتی ہے۔

انسان کی چاہے کوئی مستقل فطرت نہ ہو لیکن اس کی مستقل تاریخ ضرور ہے۔ وہ تاریخ کا خالق ہے اور تاریخ اس کی خالق ہے۔ انسان جب یہ سوال کرتا ہے کہ میں کیا ہوں تو دراصل اس کے ساتھ وہ یہ بھی سوال کرتا ہے کہ میں کیا ہو گیا ہوں یا کیا سے کیا ہو گیا ہوں؟۔ یہ سوال انسان کی روح کی گہرائیوں سے اٹھتا ہے اور صرف تاریخ اسے اس کا شافی جواب دے سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ بھی اپنے کو روحانی رنگ میں رنگے پر مجبور ہے۔ زماں کی حقیقت کو انسانی روح بامعنی بناتی ہے نہ کہ خارجی فطرت۔ یہ کیا بات ہے کہ مادی زندگی میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن پھر بھی انفرادی اور اجتماعی انا میں وحدت کا احساس باقی رہتا ہے۔ مغربی مفکروں میں ہیوم نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ انفرادی انا کا کوئی وجود نہیں۔ بدھ مت کے ماننے والوں کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ انا اور زماں دونوں فریب نظر ہیں۔ زماں شر ہے اور انا اس لئے شر ہے کہ اس کی پرورش زماں کے آغوش میں ہوتی ہے۔ صوفیانہ ادب میں بھی انا کو فریب اور دھوکا کہا گیا ہے۔

ہاں، کھائیو مت فریب ہستی

ہرچند کہیں کہ ہے، نہیں ہے (غالب)

ان مسلکوں میں اصل حقیقت زماں سے ماوراء ہے اس لئے زندگی کی اعلیٰ ترین قدروں کا نشوونما زماں سے آزادی اور چھٹکارے کے بعد ہی ممکن ہے جب کہ انا میں اپنے تحقق کی خواہش باقی نہ رہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انا اور زماں ایک دوسرے پر لازمی طور پر اثر انداز ہوتے ہیں اور دونوں مل کر انسانی تجربے کے الگ الگ لمحوں کو بامعنی بناتے ہیں۔ دونوں کے ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے سے حقیقت کی وحدت پیدا ہوتی ہے ورنہ عالم میں سوائے اختلال کے کچھ نہ ہو۔ تاریخ کی وحدت بھی انہیں کا کرشمہ ہے۔ مورخ انسانی تاریخ کے پورے ماضی کو شاہد عادل قرار دیتا ہے۔ اب تک جتنی تہذیبیں

گذریں ان میں وحدت ملتی ہے۔ انہوں نے ایک دوسرے کی روشنی سے اپنی منزل تک پہنچنے کا سامان بہم پہنچایا۔

انسانی تاریخ کی تکمیل زماں میں ہوتی ہے جس کی خصوصیت تغیر ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ تغیر کی خصوصیت زماں ہے۔ زماں کے غیر شخصی عمل کی جذباتی توجیہ ادب میں مختلف انداز میں ملتی ہے۔ پروسٹ نے اپنے ناول »کھوئے ہوئے زمانے کی جستجو« (Ala Reshachi du Temps Perde) میں اسی موضوع پر داستان سرائی کی ہے۔ اقبال کی نظم »زمانہ« کا بھی یہی موضوع ہے۔ اس میں زمانہ اپنے مخصوص لہجے میں حیات و کائنات کے اسرار بیان کرتا ہے۔

جو نہا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرف عمرمانہ
 قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
 مری صراحی سے قطرہ قطرہ تھے حوادث ٹپک رہے ہیں
 میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
 ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
 کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
 نہ تھا اگر تو شریک محفل قصور تیرا ہے یا کہ میرا
 مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر سے شبانہ
 مرے خم و پیچ کو نجوی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
 ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

تاریخ زمان کے ان تغیرات کا نتیجہ ہوتی ہے جو حرکت و عمل سے حقیقت حاضرہ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح عدم اپنے چہرے پر سے نقاب اٹھا کر وجود کا روپ دھارتا ہے۔ جو پہلے نہیں تھا وہ اب ہوجاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل زمانی مرور و حرکت کے نقطے ہیں۔ ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زماں وجود میں آتا ہے جسے ہم اپنی سہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ ماضی میں ایک تو وہ جز ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لئے فنا ہو گیا اور دوسرا وہ ہوتا ہے جو تہذیبی زندگی میں زندہ عنصر کی حیثیت سے جاری و ساری رہتا ہے۔ انسانی حافظے اور تخیل کی صلاحیت ماضی کو حال اور مستقبل سے وابستہ کر لیتی ہے اور اس کی بوسیدہ ہڈیوں میں تہی روح پھونک دیتی ہے۔ اگر حال کی زیادہ قدر افزائی کی جائے تو اصلی

تاریخ حال کی تاریخ ٹھہرتی ہے جس کی پرچھائیاں ماضی اور مستقبل دونوں پر پڑتی ہیں۔ جدید زمانے کے مفکروں میں کروچ کا یہی خیال ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ تاریخ، چاہے وہ کسی عہد کی ہو، اس کا اصلی موضوع حال ہے۔ مورخ موجودہ عملی زندگی کی ضروریات کے مدنظر ماضی سے روشنی مستعار لیتا ہے اور اس طرح اپنے تخیل سے ماضی کو حال کا جز بنا دیتا ہے اور اس طرح وہ اس شعور کو زندہ رکھتا ہے جو موجودہ سوسائٹی کو اپنے ماضی کی نسبت ہے۔ اصل میں ماضی کا شعور بھی حال ہی کا شعور بلکہ خود اپنی ذات کا شعور ہوتا ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک بھی زمان کی ماہیت کو صرف موجودہ لمحے کے ذریعے سے سمجھا جاسکتا تھا۔ جسے »اب« کہتے ہیں وہ ایک ناقابل تقسیم لمحہ ہے جو مستقبل کو ماضی سے علیحدہ کرتا ہے۔ اس کا اپنا کوئی قابل احساس وجود نہیں بلکہ وہ ریاضی کے نقطے کی طرح ہے، اس لئے موجودہ لمحہ ابدیت سے عبارت ہے جسے ہمیشہ موجود رہنے والا حال کہہ سکتے ہیں جو گذرتا بھی ہے اور پھر بھی نہیں گذر پاتا۔ غالب نے اس خیال کو بڑے دلکش انداز میں پیش کیا ہے جس سے اس کی شاعرانہ بصیرت ظاہر ہوتی ہے :

نشاط معنویاں از شراب خانہ تست

فسون بابلیاں فصلے از فسانہ تست

بجام و آئینہ حرف جم و سکندر چیست

کہ ہرچہ رفت بہ ہر عہد در زمانہ تست

بعض اہل فکر کے نزدیک زندہ مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکز ثقل خود بخود مستقبل کی جانب جھک جاتا ہے جس کا احساس ہمیں اپنی خواہشوں اور منصوبوں سے ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ہم اپنی امیدوں کی تکمیل کے خواہاں ہوتے ہیں۔ یہ مقاصد آئینی بھی تخیل کا کھیل ہے جو حال اور ماضی دونوں کو مستقبل میں ضم کردینا چاہتا ہے۔ آج کا جو طبیعی عالم ہمارے سامنے ہے وہ کل کے طبیعی عالم کی پیداوار ہے لیکن آج کا اخلاقی عالم آنے والے کل کے اخلاقی عالم کے لئے ایک تیاری ہے۔ فطرت باوجود ارتقا کے انفعالی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے سامنے کوئی مقصد یا سوچا ہوا منصوبہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی اندھی قوتوں کے ہاتھ میں کلو پتلی کے مثل ہے، اس کے قوانین میں انسانی ذہن مقاصد ڈھونڈ نہ نکلتا ہے جو دراصل خود انسان کی ذہنی کیفیت کا عکس ہوتے ہیں۔ خود فطرت کو ان مقاصد کا قطعاً شعور نہیں ہوتا۔ انسانی ذہن کی یہ خصوصیت ہے کہ

وہ اپنی فطرت کا اظہار مقاصد کے ذریعہ سے کرتا ہے اور خارجی عالم کو اپنے تصوروں کے سانچوں میں ڈھال کر فطرت کو زندگی کی ترقی اور اسے فروغ دینے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جدوجہد کا جھکڑ ہمیشہ مستقبل کی طرف ہوتا ہے جو تاریخ کے لیے کھلا ہوا امکان ہے۔ پیدل نے اس حقیقت کو بڑی بلند آہنگی کے ساتھ پیش کیا ہے۔

درمے فردوس وا بود امروز از بے دماغی گفتم کہ فردا

زماں کے دائمی اور کبھی نہ ختم ہونے والے سیلان میں انسان کا انفرادی وجود آئی اور فانی ہے۔ تہذیبوں کی زندگی بھی محدود ہے۔ «و لکل أمة أجل»۔ زماں کو اسی لیے «اکال الامم» کہتے ہیں کہ اس نے بیسیوں تہذیبوں کو جنم دیا اور پھر انہیں موت کے گھاٹ اتار دیا اس طور پر کہ ان میں سے بعض کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانی زندگی کا فانی ہونا ہی اسے قابل قدر بناتا ہے؛ ورنہ اسی سے زندگی کو وفار نصیب ہوتا ہے۔ جماعتوں کو بھی مرنے اور مرثیے کا اسی طرح سے خدشہ لگا رہتا ہے جس طرح افراد کو۔ بعض اوقات یہ خدشہ ان کے تخلیقی میلانوں کو اجاگر کرتا اور انہیں تکمیل ذات کو منزل کی طرف رواں دواں لے جاتا ہے۔ جدید تمدن میں انسان اپنی جدوجہد سے زماں کی حقیقت کو بھلا نے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اسے وہ نہیں بھلا سکتا۔ ہر لمحہ جو گذرتا ہے انسان کو موت سے قریب تر لاتا ہے جس کا تصور غم آگیاں ہے لیکن دائمی جدوجہد اور آرزومندی اسے بھلاوے میں ڈال دیتی ہے۔ وہ اُکتا دینے والے «اب» سے گھبرا کر مستقبل میں اپنی آرزوؤں کی تکمیل کا خواب دیکھتا ہے۔ گوٹے کا ہیرو فاؤسٹ بھی اسی طرح کی ناصبور طبیعت رکھتا تھا۔ وہ شیطان کو اس طرح مخاطب کرتا ہے: «اگر تو کبھی بھلا پھسلا کر مجھے میری زندگی سے مطمئن کر دے اور عیش و عشرت سے دھوکا دیدے تو وہ دن تیری زندگی کا آخری دن ہو۔ میں شرط لگاتا ہوں اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں: ذرا ٹھہر جا، تو کتنا حسین ہے، تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قمر منزلت میں ڈھکیل دے»۔

غالب نے بھی اس خیال کو اپنے مخصوص انداز میں ادا کیا ہے:

ہر قدم دوری منزل ہے نمایاں مجھ سے

میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

چونکہ اندرونی زندگی میں تخلیق کا عمل برابر جاری رہنا چاہئے اس لیے کوئی لمحہ بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ زمانے کی سبک سیر رفتار ہر لمحے کو

جلد سے جلد اپنی جگہ خالی کرنے پر مجبور کرتی ہے تاکہ آنے والے لمحوں کو وجود میں آنے کا موقع ملتا رہے۔ فطرت کے معروضی زماں کے متعلق ہمارا چاہیے کچھ بھی نظریہ ہو، زماں ہمارے لئے بامعنی اسی وقت بتاتا ہے جب کہ ہمارا تخیل ایسے مقاصد کی تخلیق کرسکے جن کی تکمیل مستقبل میں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ زماں کا تعلق ایک لحاظ سے انسانی روح سے ہوجانا ہے جو خارجی حقیقت سے ماوراء ہے۔ انسانی روح میں ماضی کو یاد رکھنے اور مستقبل کی نشاندہی کرنے کی صلاحیت بدرجہ اتم ہوتی ہے جو ایک تخلیقی عمل ہے۔ تاریخ میں معین مقاصد کے ذریعے سے نئے نئے حقائق کی تخلیق ہوتی ہے۔ حال سے مطمئن رہنا اور تغیرات کی طرف سے آنکھیں بند کرلینا بعض اوقات تہذیبوں کو تنزل کے گڑھے میں گرا دیتا ہے۔ اس کی نمایاں مثال اہل یونان کے یہاں ملتی ہے۔ بلاشبہ انہوں نے فطری علوم کی بنا ڈالی اور فطرت کے رازوں کو سمجھنے کے جو عقلی قوانین وضع کئے وہ ان سے پہلے کسی نے نہیں کئے تھے۔ ان کے علم و دانش کی روشنی سے دنیا کی قومیں ان کے زوال کے بعد بھی صدہا سال تک استفادہ کرتی رہیں۔ لیکن یونانی کلاسیکی تہذیب نفس انسانی کی جد و جہد اور نشو و نما کے تصور سے قطعاً نابلد تھی۔ اسی کا ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق معین حیثیت رکھتا تھا۔ گویا کہ انسان میں یہ صلاحیت نہیں کہ فاعل مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی خود تشکیل کرسکے اور اپنے گرد و پیش اپنے ارادے سے تغیر و تبدل کرسکے۔ اس طرح انسانی ذمہ داری اور اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہوگئیں۔

اہل یونان نے زمانی تغیرات کی اہمیت کو نہ سمجھا۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ کلاسیکی تمدن کا ہر ادارہ بندھا ٹکا اور زندگی کا ہر اصول پائلا، اور بے لوج اور غیر متحرک بن گیا۔ کلاسیکی فلسفے کے بطن سے جس تمدن نے جنم لیا وہ جامد اور غیر ترقی پذیر تھا۔ آرٹ کی دنیا میں افلاطون اور ارسطو نقالی کے محرک سے آگے نہ جاسکے جو ایک جامد نقطہ نظر تھا۔ جذبے اور تخیل کے پھیلاؤ اور حرکت پذیری تک ان کی نظر نہ پہنچ سکی جو آرٹ کی تخلیق کا خزانہ ہے۔ افلاطون نے اپنی تصانیف میں انسانی زندگی کو فطرت کے تغیرات سے وابستہ کیا اور تاریخی عمل و مرور کو ایک چکر قرار دیا۔ اس نے ظاہری دنیا کو جو متناقض نظر آتی ہے، فریب نظر بتایا۔ اس میں جو باتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں وہ دھوکا ہیں۔ ارسطو نے بھی اپنی تصنیف «فزکس» میں کہا کہ انسانی معاملات دائرے میں حرکت کرتے ہیں اس لئے کہ زماں میں جو کچھ

ع پذیر ہوتا ہے اس کی ابتدا اور انتہا گردش کی پابند ہوتی ہے - اپنی دوسری تصنیف بالٹیکس میں اس نے سیاسی اداروں کو گردش اور چکر کا پابند بتایا ہے گویا کہ انسانی ذمے میں اتنی تخلیقی صلاحیت نہیں کہ اس چکر سے کبھی باہر قدم رکھ سکے - اس ح زندگی جبری لزوم کی زنجیروں میں بندہ جاتی ہے جن سے رہائی کی کوئی صورت ہی نہیں - تاریخ کوئی معنی نہیں رکھتی - واقعات اور حوادث کا اعادہ ہی معنی طور پر برابر اری رہتا ہے - رواقی مفکروں کے یہاں بھی زماں کا، دائرے میں حرکت کرنے کا تصور تاہے جس میں عالمی ادوار کی تقسیم کی گئی ہے - اہل یونان کا خیال تھا کہ جس طرح سے سورج، چاند اور سیاروں کی حرکت مقرر ہے اسی طرح سے انسانی زندگی میں تغیرات وقوع پذیر ہوتے ہیں وہ بھی میعادہ قوانین کے تابع ہیں - ارسطو کے ایک اگرڈ یوڈی مس (Eudemus) نے زماں کے تصور پر اپنے شاگردوں کے سامنے تقریر کرتے ہوئے کہا تھا : « اگر حکیم فیثا غورث (Pythagoras) کے متبعین پر اعتماد کیا جائے - یہ کہنا درست ہوگا کہ مستقبل بعید میں میں اپنا ڈنڈا ہاتھ میں لئے پھر اسی طرح سے ہمارے سامنے تقریر کروں گا جس طرح کہ اس وقت کر رہا ہوں - عالم کی دوسری اشیا پر واقعات میں بھی اسی طرح اعادہ ہوتا رہے گا - »

افلاطون، ارسطو اور رواقی مفکروں نے انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے جو نظریے پیش کیے ان میں چاہے تھوڑا بہت فرق ہو لیکن بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو ان کی تہ میں وحدت ملتی ہے جسے ہم زندگی کا کلاسیکی تصور کہہ سکتے ہیں - اس تصور میں انسان کی خصوصیت اور فضیلت اس کی عقل اور اس کی فکری صلاحیت کی وجہ سے ہے - اسی کی بدولت وہ فطرت کے قوانین کی کھوج لگانا ہے اور انہیں سمجھنا ہے - ذہن کائنات میں وحدت پیدا کرنے والا نظم آفرین عنصر ہے - لیکن اس کے ساتھ ان کا خیال تھا کہ انسان چونکہ فطرت کا جز ہے اس لئے وہ سب قوانین اس پر بھی عائد ہوتے ہیں جو فطرت پر ہوتے ہیں - اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسانی زندگی بھی فطرت کی طرح لزوم کی جبری زنجیروں میں جکڑی ہوتی ہے جس میں آزادی اور اختیار نام کو نہیں - دیماکریٹس اور اپیکیورس نے خاص طور پر اس بات پر زور دیا کہ انسان فطرت سے الگ نہیں - ان دونوں کی مادیت علمی اصول پر مبنی تھی - اس فطرت پرستی سے باوصف کلاسیکی تصور میں ایک طرح کا نامرادی کا احساس ملتا ہے - یہ تصور آدررومندی اور مقاصد آفرینی سے بیگانہ تھا جو اسی وقت ممکن ہے جب کہ مستقبل کی سطح پر

انسانی امیدیں روشن چراغوں کی طرح جگمگاتی رہیں۔ یونانی فلاسفہ کا خیال تھا کہ مسرت صرف عقلمندوں کا حق ہے اور دنیا میں عقلمند لوگ بہت کم ہیں۔ چونکہ عوام الناس عقل و فکر کے جوہر سے بے بہرہ ہیں اس لئے ان کا فرض ہے کہ وہ اپنے سے بہتر لوگوں کی خدمت کریں۔ اس اصول میں غلامی کا جواز ملتا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ یونان کی ہر شہری ریاست میں غلاموں کی تعداد شہریوں کی تعداد سے کئی گنا زیادہ تھی جنہیں شہریت کے کوئی حقوق حاصل نہیں تھے۔

یونانی فلاسفہ زمانی چکر کے احساس کے ساتھ اس بات سے بھی متاثر تھے کہ زندگی کی مدت بہت تھوڑی ہے اور ہر انسان کو لازمی طور پر ایک دن مرنا ہے۔ افلاطون نے ہر چند اپنے «ایان نامشہود» کے فلسفے سے انسان کے غیر فانی ہونے کا یقین دلایا لیکن کلاسیکی ذہن پر ہمیں اس کا کوئی خاص اثر نظر نہیں آتا۔ چنانچہ ارسطو کا قول ہے کہ «پیدا نہ ہونا سب سے اچھا ہے»۔ یہ نامرادی کا احساس اس تہذیب میں پیدا ہونا لازمی تھا جو صرف مادی زندگی کو اپنا مقصود و منتہا سمجھتی تھی اور اس کا تاریخ کا تصور جبری تھا جس میں انسان کے عمل کی آزادی باقی نہیں رہی تھی۔ اس تہذیب میں ہمیں کوئی ایسی کوشش نہیں نظر آتی کہ انسان اخلاقی اور روحانی طور پر زمان کی مجبوری سے ماوراء ہو جائے۔ یونانی فلاسفہ یہ نہ سمجھ سکے کہ انسانی آزادی جس طرح عقلیت سے ماوراء ہے اس طرح فطرت کے جبر و لزوم سے بھی ماوراء ہے۔ جو تہذیب انفرادی اور اجتماعی قدروں کی تخلیق نہیں کرتی وہ بہت جلد لذت پرستی اور جمود کا شکار ہو جاتی ہے اور اس کی نظروں سے خیر و شر کا امتیاز اوجھل ہو جاتا ہے۔ تہذیب کی تخلیقی صلاحیت اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ افراد کی سیرت میں قدر آفرینی اور نیکی اور صداقت کے محرک شامل رہیں۔ مقاصد کے حصول کے لئے افراد جو مساعی کرتے ہیں وہ قدر آفرینی کا سرچشمہ بن جاتی ہیں جن سے پوری جماعتی زندگی فیض حاصل کرتی ہے۔ اگر کسی تہذیب میں اخلاقی ارادہ بے مقصدی کے باعث مفلوج ہو جائے تو وہ زیادہ دن تک زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس کی دولت و ثروت اور علم و حکمت اس کو تباہی سے نہیں بچا سکتے۔

اہل یونان ظسفیوں سے لے کر عوام تک، سیاروں کو دیوتا مانتے تھے اور اس کے بھی قائل تھے کہ ان کی گردش انسانی مقدر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ روایتوں (اسٹواکس) نے تقدیر کا نظریہ پیش کیا جس کے بموجب تمام حوادث اور واقعات جو عالم میں ظہور پذیر

ہوتے ہیں، پہلے سے معین ہیں۔ کسی کو اس تقدیر یا «ہے ماری من» (Heimarimene) سے مفر نہیں۔ ان کے گاہن کہتے تھے کہ زندگی میں جن مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ سیاروں کی گردش کا نتیجہ ہیں۔ تقدیر انہیں سیاروں کے ذریعے سے اپنا کام کرتی ہے۔ انسانی زندگی سب سے سیارہ کے قیدخانے میں قید ہے جس سے وہ باہر نہیں نکل سکتی۔ اس طرح سیاروں کی گردش کے باعث انسانی جدوجہد بے سود ٹھہرتی ہے اس لئے کہ انسان چاہے کتنی کوشش کرے، وہ تقدیر کے لکھے کو نہیں بدل سکتا۔ اس کو اسی راستے پر جانا ہوگا جو پہلے سے اس کے لئے مقرر کر دیا گیا ہے۔ سیاسی اور اجتماعی زندگی میں بھی یہ تقدیر اپنا کام کرتی رہتی ہے چنانچہ پولیبیس (۲۰۵ قبل مسیح تا ۱۳۵ قبل مسیح) نے اپنی تاریخ میں ایک اقتباس دیا ہے جسے ڈیمتریس (Demetrius) کی طرف اس نے منسوب کیا ہے۔

«تقدیر کی تندی اور شدت کو محسوس کرنے کے لئے تمہیں کس غیر معین زمانہ یا متعدد پیڑھیوں کا حال جاننا ضروری نہیں۔ اگر تم صرف گزشتہ پچاس سال پر نظر ڈالو تو تقدیر کے اثرات دیکھ سکتے ہو۔ پچاس سال قبل اگر مہسی ڈونیا کے باشندوں اور وہاں کے بادشاہ اور ایران کے باشندوں اور وہاں کے بادشاہ کے متعلق اگر کسی دیوتا نے حکم لگایا ہوتا تو یقین کرنا دشوار ہوتا۔ کیا کوئی اس بات پر یقین کرتا کہ اہل ایران جو تمام آباد دنیا کے آقا تھے، ان کا نام و نشان تک باقی نہیں رہے گا اور اہل مہسی ڈونیا جنہیں کوئی جانتا بھی نہیں تھا، سب کے آقا بن جائیں گے۔ تقدیر کو ہماری زندگی کے طور طریقوں کی پروا نہیں۔ وہ ہر چیز میں اس طرح سے تغیر و تبدل کردہتی ہے کہ جس کی ہمیں کبھی توقع نہ تھی۔ وہ اپنی قوت اس طرح سے ظاہر کرتی ہے کہ اس پر تعجب ہوتا ہے۔ اب اس وقت وہ ساری دنیا کے سامنے یہ ظاہر کر رہی ہے کہ اس نے مہسی ڈونیا کے لوگوں کو اہل ایران کا ورثہ عطا کیا ہے، تو یہ اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہ ان کے متعلق اپنا خیال نہ بدل دے۔»

یونانی مورخوں میں ہیروڈوٹس اور تھوسیڈائیڈس کے یہاں تاریخ کے حوادث و تغیرات میں دیوتاؤں کی مرضی شریک نظر آتی ہے۔ افلاطون کے یہاں شخصیت اور عمل کی آزادی کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ دوسرے یونانی فلاسفہ نے بھی تاریخ کو ادنیٰ علم سمجھا۔ ارسطو نے شاعری کو تاریخ پر ترجیح دی۔ عام طور پر یونانی فکر تاریخ کے اس لئے خلاف تھی کہ اس میں تغیرات سے بحث ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک تاریخ

حقیقی علم کا موضوع نہیں ہو سکتی اس لئے کہ علم ناقابل تغیر اور ابدی اشیا سے بحث کرتا ہے۔ یونانی حکماء کو جن قدروں سے دلچسپی تھی وہ خیالی تھیں، چاہے ان کی حیثیت ان کے نزدیک ابدی ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ جن قدروں سے عمل بامعنی بنتا ہے وہ مادی اور خارجی حقائق سے پیدا ہوتی ہیں جن سے تاریخ عبارت ہے۔ یونانی تہذیب اپنے علم و دانش کی ترقی کے باوجود تاریخ کے حوادث کی نہ توجہ کر سکی اور نہ ان کی حریف ہو سکی۔ عمل و تخلیق کی اس کوتاہی کی وجہ سے وہ اخلاقی قدر آفرینی سے محروم ہو گئی اور اس کا تمدن و معاشرت کا نظام بے لوچ ہو گیا۔ اسپارٹا کی فوج، تنظیم اور ٹیکنیک اعلیٰ درجے کی تھی لیکن اہل اسپارٹا کی زندگی کے نفسیاتی سانچے ادنیٰ درجے کے تھے۔ ان میں کوئی تبدیلی نہیں، پیدا ہوئی۔ اسی لئے اسپارٹا کو زوال کا منہ دیکھنا پڑا۔ واقعہ یہ ہے کہ اہل یونان کے یہاں عمل کی آزادی کا تصور اس وقت بوی نظر نہیں آتا جب کہ ان کی فکر اور تنظیمی صلاحیت اپنے انتہائی عروج پر تھی۔ خیر کا تصور عقلی طور پر ثابت تھا لیکن یہ بات کہ خیر کا انحصار بھی اس پر ہے کہ انسان کو اپنے عدل میں انتخاب کا اختیار ہے، چاہے خیر کو منتخب کرے یا شر کو، کلاسیکی فکر میں نہیں ملتی۔

یونانی فکر میں یہ بات ممکن ہی نہیں تھی کہ کوئی نئی چیز وجود میں آسکے۔ ہر چیز پہلے سے بندھی لگی اور مقرر تھی۔ تاریخ کے اسٹیج پر جو ایکٹر نظر آتے ہیں وہ خود تاریخ کے شروع ہونے سے پہلے سے وہاں موجود تھے اور ان میں سے ہر ایک کا پارٹ مقرر تھا۔ تاریخی واقعات سے اشخاص کے تعلق کی نوعیت بس وہی ہے جو مشین کی اپنی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے۔ مورخ صرف واقعات بیان کر سکتا ہے۔ ان کی تہ میں جو اسباب کارفرما ہیں انہیں نہ وہ سمجھ سکتا ہے اور نہ وہ اس کی بحث کے دائرے میں آنے ہیں۔

یونانی تہذیب کے علاوہ مشرق کی اور دوسری تہذیبوں میں بھی زندگی میں انسانی زمان کی اتنی اہمیت نہیں تھی جتنی کہ فطری زمان کی تھی جس کی رو سے زندگی اور موت ایک قسم کے چکر اور اعادہ کی پابند ہیں۔ زمان فریب نظر ہے۔ اصل حقیقت زمان یا تاریخ سے ماوراء ہے، اس لئے جب تک زمان سے چھٹکارا نہ ملے نجات ممکن نہیں۔ زندگی کا یہ نقطہ نظر غیر تاریخی ہے۔ اس میں فطرت کو انسانی ذہن پر غلبہ حاصل رہتا ہے اور انسانی زندگی مجبور اور بے بس ہو جاتی ہے۔

سب سے پہلے مسیحیت نے تاریخ کی توجہ کا ایک نیا نقطہ نظر پیش کیا۔

سینٹ آگسٹائن نے اپنی مشہور تصنیف "De Civitate Dei" میں بتایا کہ تاریخ کے عمل و مرور میں انسانی مقاصد بروئے کار نہیں آتے بلکہ الہی مقاصد ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ انسانی وجود بس اس لئے ہے کہ الہی مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ بنے۔ سینٹ آگسٹائن نے تاریخ کو خدا کا عمل قرار دیا نہ کہ انسان کا۔ خدا اپنی قدرت کاملہ سے قوموں کو عروج بھی دیتا ہے اور زوال بھی۔ الہی عمل انسانوں کے توسط سے نہیں ہوتا بلکہ انسانی وجود سے باہر اور اس سے بالاتر اس کی نمود ہوتی ہے۔ مورخ کا کام یہ ہے کہ الہی منصوبے کی کھوج لگائے اور اس کے پوشیدہ رازوں کو معلوم کرے۔ اس خیال سے یہ خرابی پیدا ہوئی کہ مورخ یہ سمجھنے لگے کہ ان کا اصلی کام یہ ہے کہ وہ الہی منصوبے کا پتہ چلائیں نہ کہ انسانی عمل کے نتائج کا۔ اس طرح وہ تاریخ کی روح کو تاریخ کے باہر تلاش کرنے لگے اس لئے کہ تاریخی واقعات میں انسانی ارادے کو تو کوئی دخل تھا ہی نہیں۔ اس کا یہ بھی نتیجہ نکلا کہ مسیحی مورخ کے نزدیک انسانی عمل کی تفصیلات کی کھوج لگانا غیر ضروری ہو گیا اور تنقید کی صلاحیت سب ہو گئی۔ اب ان کے پیش نظر تاریخی واقعات کی تحقیق نہیں تھی بلکہ الہی منصوبے کی نشاندہی تھی۔ تاریخ نویسی کی یہ روایات اٹھارویں صدی تک قائم رہیں۔ بوسوٹے نے انہیں خیالات کو فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ مغرب میں سب سے پہلا مورخ جس نے اپنی تحقیق کی الگ راہ نکال ویکو (Vico) گذرا ہے۔ اس نے سب سے پہلے تاریخی طریق تحقیق کے اصول پیش کئے۔ اس کے نزدیک تاریخی واقعات انسانی فکرو عمل کے نتائج ہوتے ہیں۔ سوسائٹی اور مملکت کی تشکیل انسان کرتے ہیں۔ الہی منصوبے اور انسانی عمل میں لازمی طور پر تضاد نہیں ہے۔ ویکو نے کہا کہ تاریخ اپنے کو دھراتی نہیں۔ یونانی اور رومن مفکروں کے یہاں جو تاریخ کے اعادہ اور چکر کا نظریہ ملتا ہے، اس سے بھی ویکو نے اختلاف کیا۔ اس نے تاریخ نویسی میں تعمیری اور تنقیدی دونوں عناصر شامل کئے۔ ویکو نے جدید تاریخ نویسی کی بنا ڈالی اور آئندہ صدیوں کے مورخوں کے لئے راستہ صاف کر دیا۔

ویکو سے تقریباً تین سو سال قبل ابن خلدون نے چودھویں صدی میں تاریخ کا جو تصور پیش کیا وہ جدید زمانے کے نظریوں سے بہت کچھ ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے۔ اس نے اپنے مقدمے میں ان سب بنیادی سوالوں کو چھیڑا جو آج بھی فلسفۂ تاریخ میں اہمیت رکھتے ہیں۔ اس نے سلطنتوں کے عروج و زوال، عرب قوم کی خصوصیات، شہری

اور بدوی زندگی کا فرق، آب و ہوا اور ماحول کا قوموں کی زندگی پر اثر، ان سب مسائل پر سپر حاصل بحث کی ہے۔ وہ اسباب لی کہوج لگاتا ہے اور اس کا طریق تحقیق خالص علمی نوعیت رکھتا ہے۔ اس کے مقدمے کے مطالب میں قرآنی روح کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے۔ اس سے قبل ابن اسحق، طبری اور مسعودی کے یہاں بھی تاریخ کا موضوع تجربی اور علمی حقائق ہیں۔ ان سبھوں کے یہاں انسانیت کی وحدت کا تصور بھی ملتا ہے جس کی ایک خفیف سی جھلک ہمیں آگستائن اور دوسرے مسیحی فاضلوں کے یہاں نظر آتی ہے^۱۔ بقول فلٹ «مسیحی لکھنے والوں اور سلطنت روما کے مورخوں کے یہاں انسانی وحدت کا تصور تجربی اور عام نوعیت کا رہا»۔ روما کے زوال کے بعد نو انسانی وحدت کے تصور کو قومیتوں کے تصور نے دبا لیا۔ ابن خلدون کے یہاں انسانیت کا تصور زندہ اور جاندار شکل میں عسوس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے یہاں انسانی تاریخی زمان کے دھارے پر مستقل اجتماعی حرکت ہے جس کی خصوصیت تغیرات میں مضمر ہے۔ یہ تغیرات پہلے سے مقرر اور بند ہے لکے نہیں ہیں بلکہ نفس انسانی کی جدوجہد ان کے وجود میں لانے کی ذمہ دار ہے۔ ابن خلدون نے ایک جگہ لکھا ہے۔ «وہ اخلاق جن سے قوموں میں زندگی پیدا ہوتی اور عزت و سلطنت حاصل ہوتی ہے یہ ہیں: عمدہ اور اچھی عادتیں، مظلوموں اور بیکسوں کا خیال رکھنا، مکروہات اور مصائب پر صبر، محنت اور مشقت اور جدوجہد سے جی نہ چرانا، حق بات کو بغیر کسی رعوت کے سنا اور اسے ماننا، عہد اور وعدوں کو پورا کرنا، کمزوروں کے ساتھ انصاف اور شفقت کا برتاؤ کرنا اور فیاضی سے کام لینا، مسکینوں سے نواضع سے ملنا، دادخواہوں کی فریاد رسی کرنا، عزت کی حفاظت کے لئے جان کی پروا نہ کرنا، لوگوں سے کرم و عفو کے ساتھ پیش آنا، مکر و دغا اور وعدہ خلافی سے پرہیز کرنا»۔ یہ سب باتیں روحانیت کا جز ہیں جن کی نسبت حدیث میں ہے: «تخلقوا باخلاق اللہ» (اللہ کے اخلاق کو اپنا اخلاق بناؤ)۔

ابن خلدون کی فکر نے قرآنی تعلیم کی روشنی سے رہنمائی حاصل کی۔ قرآن حکیم میں ہے «إن الله لا یغیر ما بقوم حتیٰ ینیریوا ما بانفسهم» (بلاشبہ اللہ کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے نفس میں تبدیلی نہ پیدا کرے)۔ اس مضمون کی دوسری آیہ شریفہ ہے۔ «ذلک بان الله لم یک مغیراً نعمۃ انعمها حتیٰ ینیریوا ما بانفسهم»

۱۔ الملئ کلہم مال اللہ (حدیث) تمام مخلوق اللہ کی مال ہیں۔ الناس کلہم اعمۃ (حدیث) تمام انسان ہائی ہائی ہیں

(یہ اس لئے ہوا کہ اللہ جو نعمت کسی قوم کو عطا کرتا ہے تو وہ اسے اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ اس قوم کے افراد اپنے نفس کو نہ بدلہ ڈالیں)۔ مسیحی فلسفہ تاریخ میں تغیر و انقلاب خدا کی طرف سے ہے؛ اسلام میں خدا کے ساتھ انسان کو بھی شریک کیا گیا۔ گویا کہ تاریخ کے یہ دونوں عامل اپنا اپنا کام جاری رکھتے ہیں۔ بندہ کی حیثیت سے انسان کا فرض ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ اس کی جد و جہد اور مساعی کبھی بھی احکام الہی اور اصول اخلاق کے خلاف نہ ہوں۔ جب بندہ اپنے رب کو یاد رکھے گا تو وہ بھی بندہ کو یاد رکھے گا۔ اس طرح انسانی فلاح کی صورت پیدا ہوگی ورنہ وہ نافرمانی کے باعث نامرادی کی گھاٹیوں میں مارا مارا پھرے گا۔ جدید تمدن اور جدید علوم، تاریخ کا صرف ایک عامل مانتے ہیں یعنی انسان۔ یہ ایک طرفہ نقطہ نظر ہے اور مسیحی خیال کی ضد ہے جس میں انسان کچھ بھی نہیں۔ اسلامی تصور میں خدا اور انسان دونوں کا تاریخ میں مقام تسلیم کیا گیا ہے۔ اس طرح تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت بن جاتی ہے جس میں انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر دوسری صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ ان سب تغیرات میں انسانی عمل کا پرتو نظر آتا ہے۔ غرضکہ زندگی اپنی ضرورتوں کے مطابق اپنے مستقل رہنے والے اور تغیر پذیر دونوں عناصر میں امتزاج پیدا کرتی رہتی ہے۔ جو گروہ اپنے آپ کو تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں وہ تاریخ میں سرفراز ہوتے ہیں اور جو اپنی بے عملی کے باعث اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں، وہ پستی میں پڑ جاتے ہیں۔

تاریخی استقرا انسانی علم کا اہم ماخذ ہے۔ جس طرح اشیا کے خواص ہونے میں اسی طرح انسانی اعمال کے بھی خواص ہوتے ہیں۔ قوموں اور گروہوں کی اجتماعی زندگی میں ان اعمال سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان سے علم و بصیرت کے علاوہ عبرت حاصل ہوتی ہے۔ تاریخ کو قرآن نے ایام الہی سے تعبیر کیا ہے جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا مستقل ماخذ ہے۔ چنانچہ آیہ شریفہ میں اخلاقی حکم لگاتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے :

اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیا انہوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھنے کہ ان کیف کان عاقبة الذین من قبلہم لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان سے پہلے گذر چکے ہیں۔ انسانوں کی ذہنی زندگی کا اظہار عمل اور تخلیق مقاصد کے ذریعے سے ہوتا ہے

اور عمل کی توجیہ تاریخ ہے۔ تاریخ محض مرور زمان سے عبارت نہیں بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے، جسے عرف عام میں زندگی کہتے ہیں۔ جس طرح احساس ذات اور پر خلوص عمل کے توسط سے فرد اپنی گہرائیوں تک پہنچتا ہے، اسی طرح جماعتیں اپنی تاریخ کے ذریعے اپنے آئندہ مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں۔ اس سے گروہوں کا ذہنی تسلسل برقرار رہتا ہے جسے زمانی امتداد مٹانا چاہتا ہے۔ تہذیب کی طرح تاریخ کو کوئی جماعت محض فوری ارادے سے نہیں پیدا کر سکتی۔ جماعتیں اپنے اعمال و مساعی کے معیار کو اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کے لئے انہیں روایات کے سانچے میں ڈھالتی ہیں۔ یہ سانچہ تاریخ ہے جس سے عمل کو وقار اور قدر نصیب ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ سانچے بوسیدہ ہو جاتے ہیں تو زندگی انقلاب کے ذریعے انہیں توڑ پھوڑ کرتے سانچے تیار کرتی ہے جن سے اس کی موجودہ ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ تاریخ کی یہ انقلابی شان انسانی عمل کی تخلیقی صلاحیتوں کو کبھی مردہ نہیں ہونے دیتی۔ حوادث اور تغیرات کے ذریعے نفس انسانی اپنے ممکنات کا اظہار کرتا ہے لیکن اس چوکھٹے کے اندر جو الہی منصوبے اور ارادے کا جز ہوتا ہے، انسان فاعل مختار نہیں۔ ہاں، جب وہ الہی قوانین سے تعاون کرتا ہے تو یقینی طور پر زندگی نئے نئے روپ اختیار کرتی ہے اور اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں کہا گیا ہے: «بل ہم فی لبس من خلق جدید» (اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق کی طرف سے شبہ میں ہیں)۔ «کل یوم ہو فی شان» (ہر روز اس کی نئی شان ہے)۔ «والی ربک منتہا» (اور اس کی منزل رب ہے)۔ ان آیتوں میں بھی تاریخ کا انقلابی پیغام پیش کیا گیا ہے جو زندگی کی کسی منزل کو اس کی آخری منزل نہیں قرار دیتا۔ زندگی کی حرکت اور اس کا سفر کبھی ختم ہونے والا نہیں۔ اس طرح حرکت اور تغیرات کے تخلیقی عمل سے تاریخ کی تعبیر کی گئی ہے۔ غیب پر جو ایمان لانے کی تاکید ہے وہ ایک طرح تو ذات واجب پر ایمان ہے اور اس کے ساتھ انسانی امکانات اور انسانی اوصاف و اقدار پر ایمان ہے جو زمانی امتداد و مرور میں مضمر ہیں اور جنہیں تاریخ نمایاں کرتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو زمان کی روحانی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن پاک میں سے اگر محض سورۃ «والعصر» نازل کردی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے

لئے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں تاریخ کی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ اس سورہ کے الفاظ یہ ہیں: «والمصر - أن الانسان لفي خسر - إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر»۔ (زمانے کی قسم، انسان گھائے میں ہے، سوائے ان کے جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کئے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رہے)۔ ان چند سیدھے سادے بولوں میں زماں اور تاریخ کی نہایت بلیغ توجیہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط اپنے اندر عجیب اعجاز رکھتا ہے۔ زماں انسانوں کے لئے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عائد کرتا بلکہ عمل کے لئے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے تاکہ زندگی عروج کے اعلیٰ ترین نقطے تک پہنچے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں۔ جو نیک عمل کرتے ہیں وہ بامراد ہوتے ہیں اور جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھائے میں رہتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا فرد یا جماعت گھائے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھائے اور نقصان کو فلاح اور کامیابی میں بدل دے گا۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نوعیت نہیں رکھتی بلکہ پوری جماعت کو نیک کرداری کی طرف بلانا ضروری ہے۔ عدل، مساوات اور آزادی جماعتی نیکیاں ہیں۔ تاریخ میں فرد سے زیادہ جماعت کو اہمیت حاصل ہے اگرچہ یہ درست ہے کہ جماعت کا وجود تجریدی ہے۔ جماعت کی نیکی اسی وقت ممکن ہے جب کہ افراد نیکی کو اپنائیں۔ اگر کسی جماعت میں صبر اور عقیدت سے اپنے مقاصد پر یقین ہو جو حق ہیں، تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ لیکن اگر جماعتی مقاصد کا اعلان محض دستور و آئین کی زینت ہے اور عمل کورا ہے تو وہ جماعت ترقی کی شاہراہ پر زیادہ آگے نہیں بڑھ سکے گی۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی خارجی عالم کی تسخیر اور خطرات میں تصرفات کی ضامن ہے لیکن ان سے بھی زیادہ ضروری اندرونی اخلاقی محرکات ہیں جن کے بغیر کسی گروہ کی اجتماعی زندگی بامراد نہیں ہوسکتی۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرف ہوتا ہے اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔ انسان کو عالم انفس و آفاق دونوں کا رمز شناس ہونا چاہئے تاکہ زندگی کا توازن قائم رہ سکے۔ عمل صالح دونوں پر حاوی ہے۔ خود نیکی کوئی سکونی شے نہیں بلکہ اخلاقی فہم و بصیرت کے ذریعے سے اس میں متواتر توسیع ہوتی رہتی ہے اور ہر زمانے میں اس میں ایک نئی شان جلوہ گر ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہئے ورنہ زندگی جمود میں مبتلا ہو جائے گی۔

قرآن حکیم میں ایک جگہ صاف طور پر بدکردار اقوام کو تنبیہ کی گئی ہے کہ اگر وہ عمل صالح کے ذریعہ اپنی اجتماعی زندگی میں تبدیلی نہیں پیدا کریں گی تو ان پر کوئی دوسری قوم غلبہ حاصل کر لے گی جو حق اور عدالت قائم کرے گی اور جس کے اجتماعی اخلاق بہتر ہوں گے۔ » و ان تتولوا يستبدل قوماً غیر کم ثم لا یكونوا امثالکم « (اگر تم روگردانی کرو گے تو اللہ تمہاری جگہ کسی دوسری قوم کو لے آئے گا جو تم جیسی نہ ہوگی)۔ تاریخ اسی ارث و میراث کی داستان ہے۔ دنیا کی کوئی قوم حکومت کی ٹھیکہ دار نہیں۔ حکومت ایک امانت ہے۔ اگر کوئی قوم اس امانت میں خیانت کرتی ہے تو وہ زیادہ دن تک اپنی گدی پر بر اجمان نہیں رہ سکتی۔ اسے یہ گدی کسی دوسرے کے لئے خالی کرنی پڑے گی جو اس سے زیادہ مستحق ہوگا، چاہے وہ دوسری قوم ہو یا خود اسی قوم کے وہ افراد ہوں جو اب تک گراوٹ میں پڑے ہوئے تھے لیکن اب انہوں نے اپنے عمل صالح سے اپنے کو برسر اقتدار جماعت کے مقابلے میں زیادہ مستحق ثابت کر دیا اور پوری قوم کا اعتماد حاصل کر لیا۔ گزشتہ چھ ہزار سال کی تاریخ انہیں انقلابوں کی داستان سے بھری پڑی ہے۔ دراصل اجتماعی زندگی کے انقلابات انسانی تاریخ کا اہم جز ہیں بلکہ کہنا چاہیے کہ تاریخ انہیں انقلابات کی داستان ہے۔ انقلابوں کے درمیان کا سکونی وقفہ محض ضمنی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر یہ انقلاب نہ ہوں تو زندگی کا نشوونما رک جائے۔

جس طرح فطرت کے قوانین کائنات ہستی کے ہر گوشے میں جاری و ساری ہیں اس طرح انسانی اعمال کے بھی الہی یا اخلاقی قوانین ہیں جو ہر زمانے میں اپنے نتائج و اثرات پیدا کرتے ہیں۔ جب ان قوانین کے مطابق عمل ہوتا ہے تو زندگی کو سرفرازی نصیب ہوتی ہے اور جب ان کی خلاف ورزی کی جاتی ہے تو قومیں ذلت اور رسوائی کا شکار ہوتی ہیں۔ تاریخ سے یہ حقیقت بے نقاب ہوتی ہے کہ جب تک انسانی گروہ عمل صالح کرتے ہیں انہیں غلبہ و استیلا حاصل رہتا ہے لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں وہ عیش و عشرت میں پڑ جاتے ہیں اور حدود فطرت یا حدود الہی سے تجاوز کرنے لگتے ہیں تو بہت جلد انہیں اپنی جگہ کسی تازہ دم اور سرگرم عمل قوم کے لئے خالی کردینی پڑتی ہے۔ یہ تہ جماعت پرانے تمدن کے مادی سرمائے پر قبضہ کرتی ہے اور زندگی کا نیا ڈول ڈالتی ہے۔ قوموں کے زوال کے اسباب کی کھوج لگائی جائے تو یہ بات مشترک طور پر ملتی ہے کہ وہ اسی وقت نیچے گرتی ہیں جب کہ وہ اپنے عمل کی حد بندی کرنے سے

قاصر رہتی ہیں۔ بعض اوقات وہ علم اور نیکی کی مدعی بنتی ہیں؛ کبھی وہ غرور و تکبر میں اپنی تہذیب کو فطرت کے عین مطابق اور دوسروں کو گمراہ بتاتی ہیں اور اپنے کو خدا کا، یا زمانے کا، منتخب سمجھنے لگتی ہیں؛ ان کی تہذیب و تمدن کے ادارے بجائے زندگی کی تنظیم و تکمیل کا ذریعہ ہونے کے مقصود بالذات بن جاتے ہیں؛ ماضی پرستی بت پرستی کی شکل اختیار کر لیتی ہے یا یہودیوں کی طرح مستقبل پرستی بت پرستی بن جاتی ہے۔ اس طرح زندگی کا صحیح توازن قائم نہیں رہتا۔ یہ بات تاریخ کے فطری جبر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ انسانی ارادے اور عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ قوموں کی غلط کاریوں کی ذمہ داری خود ان پر عائد ہوتی ہے۔ یہ ذمہ داری تاریخ کو بامعنی بناتی ہے ورنہ وہ اعادہ و تکرار کا بے معنی طومار بن جائے۔ زوال زمانے کی گردش کا نتیجہ نہیں بلکہ خود جماعتوں کی زندگی کے احوال میں اس کے اسباب پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ابن خلدون نے مملکت کی زندگی کے لئے ایک سو بیس سال کا اوسط مقرر کیا جو غالباً اسلامی ممالک کی تاریخ کے مد نظر کیا گیا ہے۔ یہ محض قیاسی اوسط ہے مملکت اگر چاہیں تو اپنے عمل سے اپنی عمر بڑھا سکتی ہیں۔ افراد کی طرح جماعتوں کی عمر محدود نہیں ہوتی اسی لئے کہ وہ اخلاقی اکائیاں ہوتی ہیں نہ کہ حیاتیاتی۔ اگر کسی تہذیب میں زوال کے آثار پیدا ہو گئے ہوں تو وہ سنہل سکتی ہے اس لئے کہ تجدید و اصلاح کے امکانات لا انتہا ہیں۔ فرض کہ زمانی عمل و مرور کو کوئی گروہ غیر ذمہ دارانہ سکون خاطر یا بے تعلقی سے نہیں دیکھ سکتا اور اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ چونکہ قوموں کی عمر حیاتیاتی نہیں ہوتی بلکہ اخلاقی ہوتی ہے اس لئے فطری لزوم انہیں کبھی تباہی کے غار میں نہیں لے جاتا بلکہ وہ اپنی بد عملی یا بے عملی سے مرتی ہیں۔ جو اختیار و آزادی جماعتوں کو تمدن و تہذیب کی تخلیق پر اکساتی ہے وہی ان سے غلطیاں کرواتی ہے۔ ایسی غلطیاں اور بے راہ روی جس کی ذمہ داری قطعی طور پر انہیں پر ہوتی ہے نہ کہ کسی دوسرے پر۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی قوم نیک کرداری اور عدل و اعتدال کے اصول پر عمل کرے اور تباہ و برباد ہو جائے۔ قرآن حکیم فرماتا ہے :

«وما کان ربک لیلھک القرۃ» ایسا کبھی نہیں ہوا کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے بظلم و اہلہا مصلحون»۔ بندوں کے نیکو کار ہونے کے باوجود ظلم سے تباہ کر دے

قوموں کو ظلم تباہ کرنا ہے۔ ظلم سے مراد ہی یہ ہے کہ عمل کی حد بندی باقی

نہیں رہی۔ اجتماعی زندگی میں اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں۔

و کم قصصنا من قرية كانت ظالمة
 وانشأنا بعدها قوماً آخرين
 ہم نے کتے شہروں کو ان کے ظلم کے
 باعث توڑ مڑوڑ ڈالا اور ان کے بعد ایک
 دوسری قوم ان کی جگہ پیدا کر دی۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ افراد کی طرح جماعتوں کو بھی خیر اور شر میں انتخاب کا پورا موقع حاصل ہے۔ اگر وہ بجائے عدل کے ظلم کو اور بجائے خیر کے شر کو ترجیح دیں گی تو وہ اس کے نتائج دیکھ لیں گی۔ یہ کلاسیکی اصول کے خلاف رد عمل تھا جو اسلامی تہذیب کے ہر شعبے میں نظر آتا ہے۔ اس میں یہ بات مضمحل تھی کہ انسان تاریخ کے عمل میں خود اپنے عمل سے تغیرات کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ یہ تغیرات اچھے اور برے دونوں قسم کے ہو سکتے ہیں۔ کلاسیکی فکر میں خیر کا تصور عقلی تھا۔ مسیحیت میں اور اس کے بعد اسلام میں خیر کا تصور ارادی ہو گیا۔ خیر اسی وقت خیر ہوتا ہے جب کہ انسان اپنے ارادے اور انتخاب سے اس پر عمل پیرا ہو، ایسا کرنے پر اسے کسی نے مجبور نہ کیا ہو۔ تاریخ اسی آزاد عمل اور اس کے نتائج سے بحث کرتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ بغیر اس کے خود اس کا وجود ممکن نہیں ہے۔ فطرت میں حوادث خود بخود وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف تاریخ میں واقعات کا ظہور انسانی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی تہ میں اندرونی محرک، چاہے وہ اچھے ہوں یا برے، کام کرتے ہیں۔ مورخ کو ان کی تلاش رہتی ہے کیونکہ بغیر ان کی کھوج لگائے ہوئے وہ اپنی کہانی نہیں کہہ سکتا۔ اعلیٰ پایہ کا مورخ اکثر اوقات خود اپنے ذہن میں ان کی باز آفرینی کرتا ہے کیونکہ بغیر ایسا کئے ماضی کی فہم بامعنی نہیں ہوتی۔ اس باز آفرینی میں مورخ کا علم، تجربہ اور وسعت نظر سب اپنی اپنی جگہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان سب کے مجموعی اثر کو وہ ذہنی تنقید کی کسوٹی پر کستا ہے، پھر اس کے بعد کہیں وہ کسی خاص نتیجے پر پہنچتا ہے۔

تاریخ میں قانون اور آزادی ایک دوسرے سے الگ نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے کے اندر مدغم ہو جاتے ہیں۔ انسانی آزادی اور الہی قانون اگر نہ ہوں تو انسانی عمل کی ذمہ داری کا تعین نہیں ہو سکتا۔ الہی قانون اور الہی منصوبہ عمل کی آزادی کا ضامن بن جاتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد تاریخ نویسی نے مغربی یورپ میں جو رنگ اختیار کیا، اس میں تاریخ صرف انسانی منصوبے کی سرگذشت قرار پائی اور خارجی اسباب پر اندرونی اسباب کے مقابلے میں زیادہ زور دیا گیا۔ موٹیسکیو نے تاریخ کے واقعات کو آب و ہوا اور جغرافیہ ماحول کا اثر بتایا، گویا کہ انسان فطرت کا جز ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ انسانی

ارادے فطری اسباب کا نتیجہ ہیں ، بالکل اسی طرح جیسے نباتات کی خصوصیات فطرت اور ماحول کے اثر سے ظہور میں آتی ہیں ۔ بلاشبہ تاریخ میں ماحول کے اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا لیکن کسی تہذیب کے خد و خال کا تعین ماحول نہیں کرتا بلکہ ان کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ انسان نے اس مخصوص ماحول میں اپنے ارادے اور عمل کو کس طور پر اثر انداز کیا جس کے باعث تاریخی تغیرات وجود میں آئے ۔ یہ زمانہ مغربی یورپ میں عقلیت اور سائنس کی ترقی کا زمانہ ہے جس کا عکس کوندر سے والتیر اور گبن کے یہاں صاف نظر آتا ہے ۔ سب سے پہلے روسو نے روشن خیال حکمرانوں کے بجائے روشن خیال عوام کا تصور پیش کیا جو تاریخ کا مقصود و منہا ہے ۔ روسو نے عقلیت کے بجائے مشیت عامہ کو تاریخ کی قوت محرکہ قرار دیا جس کی مدد سے نہ صرف جدید عہد کی بلکہ قدیم زمانے کی تاریخ کی صحیح توجیہ کی جاسکتی ہے ۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد کے مورخوں نے ازمئہ وسطیٰ کی تاریخ کو ہیچ پوچ بتایا تھا ۔ روسو نے کہا ، نہیں ایسا نہیں ہے ۔ ازمئہ وسطیٰ کی تاریخ کو اگر ہمدردانہ نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس میں بہت سی قابل قدر چیزیں ملیں گی ۔ بعد میں رومانیت پسندوں نے اسی خیال کو اور زیادہ وضاحت سے پیش کیا ۔ روسو نے نہ صرف ازمئہ وسطیٰ بلکہ انسانی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور کو بھی قابل قدر قرار دیا جب کہ انسان تہذیب و تمدن کی پابندیوں میں جکڑا ہوا نہیں تھا بلکہ آزاد تھا ۔ روسو کے نزدیک آزادی انسانی زندگی کی سب سے اہم قدر ہے جس کے تخلیقی امکانات کی کوئی انتہا نہیں ۔ ہیوم اور لاک نے بھی تاریخ میں انسانی ارادے اور عمل پر زور دیا اور انسانی فطرت کے قوانین پیش کئے جو خارجی فطرت کے قوانین کی طرح علمی اور سائنٹفک حیثیت رکھتے تھے ۔ ان کے نزدیک تاریخ نہ تو الہی منصوبے کے تحت تھی اور نہ جابر حکمرانوں کی مرضی کے تابع ، بلکہ اس کے اپنے قانون ہیں جن سے مفر ممکن نہیں ۔ لیکن ان مفکروں نے انسانی فطرت کو خارجی فطرت کی طرح نا قابل تغیر خیال کیا جس کے باعث ان کے نتائج یک طرفہ ہو کر رہ گئے ۔ ان کے سامنے اٹھارویں صدی کے مغربی یورپ کے باشندوں کے احوال تھے جو مخصوص حالات میں تاریخی عمل و مرور کا نتیجہ تھے ۔ انہیں ابدی نہیں کہا جاسکتا ۔ اگر کسی گروہ نے خاص قسم کے سیاسی اور معاشری اداروں کو جنم دیا تو ان کی خوبی اس گروہ کے لئے مخصوص ہوگی ، اگرچہ دوسرے گروہ بھی ان سے استفادہ کرسکتے ہیں ۔ یہ اسی حد تک ممکن ہے جہاں تک کہ دونوں گروہوں کے احوال میں مشابہت ہوگی ۔ اس کے برخلاف فطرت کے سائنٹفک

قوانین عالمگیر ہیں۔ فطرت میں عمل و مرور کی جو حیثیت ہے وہ انسانی ذہن میں نہیں ملتی۔ ذہن میں صرف قانون کا عمل ہی نہیں بلکہ اس کا شعور بھی ہوتا ہے جس سے فطرت محروم ہے۔

ہیگل کے یہاں ہمیں فطرت پرستی کے خلاف رد عمل ملتا ہے۔ اس نے تاریخ کو فطرت کے توسط سے نہیں سمجھا بلکہ صاف کہا کہ فطرت کی کوئی تاریخ نہیں، تاریخ تو صرف انسانی زندگی کی ہے۔ فطرت اعادہ و تکرار کی خوگر ہے۔ اس کے برخلاف زندگی کی نت نئی شانیں ہیں۔ اس نے دوسرے لفظوں میں صوفیہ کے اس قول کی تائید کی۔ «لاتکرار فی تجلیات»۔ زندگی میں عقل و وجدان کی تجلی تے تے گل کھلاتی رہتی ہے۔ تاریخ کی حرکت دائرے میں نہیں ہوتی بلکہ غروطی (اسپائرل) ہوتی ہے جس میں بظاہر دائرہ اور چکر نظر آتا ہے جیسے زینے میں۔ لیکن تاریخ کے ہر واقعہ میں کچھ نہ کچھ نیا بن ضرور ہوتا ہے۔ جنگیں تاریخ کی ابتدا سے موجودہ عہد تک برابر ہوتی رہی ہیں لیکن ہر جنگ کی علیحدہ خصوصیت رہی ہے اور ہر دفعہ ان میں جدت ملتی ہے۔ تاریخی تقررات میں ہمیشہ نیت اور محرک الگ ہوتے ہیں۔ ان کا اعادہ اس لئے ممکن نہیں کہ ہر عہد کے حالات بدلے ہوئے ہوتے ہیں۔ فطرت میں قانون کے تحت حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں اور تاریخ میں اعمال کے نتائج کا جائزہ لیا جاتا ہے جو خاص حرکات کے تحت قوموں اور گروہوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ ہیگل نے صاف صاف کہا کہ تاریخ میں جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ انسانوں کے فیصلوں اور ارادوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تاریخ میں جو عمل و مرور (پروسس) نظر آتا ہے وہ انسانی عمل سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ اٹھارویں صدی کے ادیبوں اور مفکروں نے تحریدی طور پر عقل پرست انسان کا تصور پیش کیا تھا وہ صحیح نہیں تھا۔ انسان میں عقل اور جذبے دونوں کا میل ہے۔ اس کے جذبات عقل زدہ ہوتے ہیں اور اس کی عقل جذبات زدہ ہوتی ہے۔ بعض اوقات عدل و انصاف کے حصول کے لئے جو عقل پر مبنی ہوتا ہے، انسانوں کو اپنے جذبات پرانگیختہ کرنے پڑتے ہیں۔ محض اس لئے کہ اس کے حصول میں جذبے کی کار فرمائی ہوئی، عدل و انصاف کے مقصد میں کوتاہی نہیں پیدا ہو جاتی۔ اس طرح اگر کوئی غیر منصفانہ کام عقل و زیرکی کے مطابق انجام پائے تو وہ عادلانہ نہیں کہا جاسکتا محض اس لئے کہ اس میں عقل کا عنصر جذبے پر غالب تھا۔ ایک جگہ تو اس نے کہا ہے کہ تاریخ جذبے کے تحت ہی اپنی منزلیں طے کرتی ہے۔ جذبے کی مدد کے بغیر دنیا میں کوئی بڑا مقصد آج تک حاصل نہیں ہوا۔

انقلابی حالت میں اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ خود عقل جذبے کو بطور آلہ کار استعمال کرتی ہے تاکہ جلد سے جلد اپنے مقصد تک پہنچ سکے۔ بعض جگہ ہیگل نے یہ بھی کہا ہے کہ تاریخ میں انسانی منصوبے سے زیادہ الہی منصوبے کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ یہ خیال محض ضمنی طور پر مذکور ہے۔ اس کا بنیادی خیال یہ ہے کہ تاریخ جس محرک کے تحت ظہور پذیر ہوتی ہے وہ نہ فطرتِ آدمی عقل ہے جو تحریدی حیثیت رکھتی ہے اور نہ ماورائی الہی عقل ہے بلکہ محدود انسانوں کی محدود عقل ہے۔

عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہیگل نے تاریخ کی عقلی توجیہ پیش کی۔ یہ صحیح ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ ملاحظہ رہے کہ اس کی عقلیت عجیب و غریب نوعیت رکھتی ہے۔ اس کے نزدیک خود عقل کے موثر ہونے کے لئے غیر عقلی جذباتی عناصر کا وجود ضروری ہے۔ یہی نقطہ نظر ہیگل کے فلسفہ تاریخ کو کلاسیکی فکر اور نشاۃ ثانیہ کے بعد کے تصورات سے جدا کرتا ہے۔ اس کے یہاں عقل جمودی اور سکونی نہیں بلکہ حرکتی ہے۔ تاریخی واقعات ایک خاص منطق کے ماتحت ظہور میں آتے ہیں اس لئے وہ محض اتفاقی نہیں ہیں بلکہ قانونی لزوم کے پابند ہیں۔ تاریخ کا یہ منطقی عمل زماں میں نشوونما پاتا ہے جس کا علم ہم قیاسی استدلال سے حاصل کر سکتے ہیں لیکن تجربے کی طرف سے بھی منہ نہیں موڑ سکتے تاکہ حقیقت تک دست رسی ممکن ہو۔ واقعات کی تہ میں تصورات چپکے چپکے اپنا کام کرتے ہیں، اس لئے اگر مورخ کی نظر محض واقعات تک محدود ہو اور تصورات کا اس نے جائزہ نہ لیا ہو تو اسے واقعات کی تہ میں کوئی منطقی تعاقب نظر نہ آئے گا۔ تاریخ اعمال سے عبارت ہے جن کا ایک خارجی رخ ہوتا ہے اور دوسرا اندرونی۔ خارجی طور پر وہ واقعات کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں جو زماں و مکاں کی پابندیوں میں جکڑے ہوئے ہیں اور اندرونی طور پر وہ تصورات ہوتے ہیں جنہیں منطق اپنے صغریٰ اور کبریٰ کی زنجیروں میں لپیٹ لیتی ہے۔

ہیگل کی جدلیاتی منطق کی رو سے ہر تصور اپنا مخالف تصور تخلیق کرتا ہے اور وہ اس کے ساتھ لازمی تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا تصور جو وجود میں آتا ہے وہ پہلے تصور کی کوتاہی کو پورا کرتا ہے اور اس کی ضد ہوتا ہے۔ تاریخی عمل بھی جدلیاتی نوعیت رکھتا ہے جس کی رو سے زندگی کی ایک صورت اپنی مخالف صورت پیدا کرتی ہے۔ یونان نے روم کو پیدا کیا، یونانی رومی تہذیب نے مسیحیت اور اسلام کو جنم دیا۔ اسلام نے مغربی تہذیب

کو پیدا کیا، مغربی تہذیب نے روس کی کمیونسٹ تہذیب کو جنم دیا۔ اس طرح دعویٰ (تھیسس)، تقابلی دعویٰ (اتھی تھیسس)، اور ان دونوں کا امتزاج (سن تھیسس)، تاریخ میں وجود میں آنے رہتے ہیں۔ امتزاج پہلے دونوں تصورات کے عحاسن پر حاوی ہوتا ہے لیکن یہ بھی ناتمام ہوتا ہے اس لئے پھر اس سے ایک نیا دعویٰ (تھیسس) اور اس کا جواب دعویٰ (اتھی تھیسس) جنم لیتا ہے۔ ان دونوں کی جدلیات ایک تھے امتزاج (سن تھیسس) کا موجب بن جاتی ہے۔ اس طرح اضداد کی کشمکش سے ارتقا کا عمل جاری رہتا ہے۔ اس مسلسل کشمکش کی بدولت انسانیت ایک ایسے دور میں قدم رکھے گی جب کہ ایک مکمل تصور وجود میں آجائے گا جو روح کائنات کا مظہر ہوگا۔

مارکس نے ہیگل کے خیالات سے پورا پورا استفادہ کر کے تاریخ عالم کی توجیہ کا بالکل نیا انداز اختیار کیا جس کی تہ میں زندگی کا ایک مخصوص نقطہ نظر تھا اور جس کے اثرات نہایت دور رس ثابت ہوئے۔ یہ فکر کا نیا انداز ہی نہ تھا بلکہ جدید تمدن کی کوتاہیوں کو اجاگر کر کے انہیں دور کرنے کی تجاویز بھی تھیں۔ ہیگل نے تاریخ کے اخلاقی اور سیاسی مظاہر کو اپنا موضوع بحث بنایا تھا، اس کے برخلاف مارکس نے اپنی نظر صرف معاشی زندگی تک محدود رکھی۔ اس نے ہیگل کا اضداد کا نظریہ مستعار لے کر اس پر اپنے نظریے کی بنا رکھی۔ اس نے کہا کہ اضداد کی کشمکش تصورات کی دنیا میں نہیں ہوتی جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا، بلکہ مادیت کی دنیا میں ہوتی ہے۔ تصورات مادی دنیا کا عکس ہیں جو انسانی ذہن میں منعکس ہوتے ہیں۔ طبقوں کا نزاع وسائل پیداوار کے لئے ہوتا ہے۔ ایک طبقہ ان وسائل پیداوار پر قابض ہو جاتا ہے اور دوسرا ان سے بالکل محروم رہتا ہے۔ انسانی تاریخ اسی طبقاتی کشمکش کی داستان ہے۔ موجودہ تمدن میں ایک طبقہ سرمایہ داروں کا ہے اور دوسرا مزدوروں کا۔ ان دونوں کی کشمکش سے پوری سوسائٹی کا ارتقا عمل میں آئے گا، پھر ایک دن ایسا آئے گا کہ یہ طبقاتی تفریق بالکل مٹ جائے گی اور ساری انسانیت ایک جماعت بن جائے گی۔ یہ اشتراکیت (کمیونزم) کی معراج ہوگی۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے مارکس کی تعلیمات وقف ہیں۔ مارکس نے اس طریق ارتقا کے لئے جدلیاتی مادیت کی اصطلاح استعمال کی ہے جو «تاریخی قوت» کا لازمی نتیجہ ہے۔ یہ تاریخ کی مادی اور معاشی تعبیر ہے جس کی رو سے ہر دور میں وسائل پیداوار اور اشیاء کی تقسیم اور مبادلہ کی بنا پر تاریخ کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ سرمایہ داروں اور مزدوروں کی نزاع کا صرف ایک نتیجہ ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ مزدور پیشہ

سرمایہ داروں پر غلبہ حاصل کر کے حکومت کی باگ ڈور اپنے قبضہ اقتدار میں لے لیں۔
مؤدوروں کی آمریت آزاد معاشرے کی بنا ڈالے گا۔

مارکس کے نزدیک تاریخ میں جو انقلاب ہوئے ہیں ان کی قوت محرکہ انسانی فکر یا عدل و خیر کی ابدی صداقتیں نہیں ہیں بلکہ اسے کسی زمانے کے وسائل پیداوار اور دولت کی تقسیم کے طریق کار میں تلاش کرنا چاہئے۔ اخلاقی محرکات سے انقلاب ظہور میں نہیں آئے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انہیں اوپر اوپر غازہ و تزئین کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور اس سے زیادہ ان کی وقعت ہے بھی نہیں۔ جب ہاتھ کی چکی چلتی ہے تو گاؤں کا مکھیا زور پکڑتا ہے اور جب انجن سے چلنے والی چکی استعمال کی جاتی ہے تو سرمایہ دار نمودار ہوتا ہے۔ اپنی تصنیف «سرمایہ» میں وہ کہتا ہے:

«اخلاقیات، مذہب، مابعدالطبیعیات اور اسی قسم کے دوسرے تمام تصورات اپنا کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتے۔ ان کی کوئی تاریخ نہیں اور نہ ان کا ارتقا عمل میں آیا ہے، سوائے اس کے کہ جب انسان اپنے معاشی ذرائع کو نشوونما دیتا ہے تو اس کے ساتھ اپنے خیالات اور افکار میں بھی تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ شعور انسانی زندگی پر محاکمہ نہیں کرتا بلکہ انسانی زندگی شعور کا تعین کرتی ہے»۔

مارکس کا ہیگل پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے تصور کو فطرت پر مقدم کیا جو صحیح نہیں۔ دراصل ہیگل نے یہ کہیں نہیں کہا کہ فطرت ذہن کی آفریدہ ہے جیسا کہ تصورات کے حامی کہتے تھے بلکہ وہ تو عمر بھر تصورات کے مسلک کی مخالفت کرتا رہا۔ ہیگل کے نزدیک ذہن عالم فطرت سے باہر نہیں۔ اس نے اس پر بھی زور دیا کہ انسانی تاریخ کا اسٹیج فطرت کا ماحول ہے، سوائے اس کے تاریخی اعمال کہیں اور وقوع پذیر نہیں ہو سکتے۔ چونکہ ان اعمال کی تہ میں تصورات کی کارفرمائی ہوتی ہے اسی لئے ہیگل نے کہا کہ جدلیاتی منطق تاریخ کی کنجی ہے۔ یہ منطق عمل کے سانچے بناتی رہتی ہے جن کے مطابق تاریخ کے اعمال وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہیگل نے تاریخ کو فطری علوم کے غلبے سے نجات دلانی لیکن مارکس نے پھر اسے فطری علوم کا غلام بنادیا اور اس کی آزادی سلب کر لی جو علمی اعتبار سے رجعت پسندانہ اقدام تھا۔

مارکس کے فلسفہ تاریخ کے بموجب طبقاتی نزاع کی قوت محرکہ «تاریخ کی قوت» ہے جو لازمی طور پر انسانیت کو اسی منزل پر پہنچائے گی جہاں طبقات کی تفریق باقی نہیں رہے گی اور ایک ایسا معاشرہ وجود میں آئے گا جس میں مکمل مساوات ہوگی۔

اس منزل تک پہنچنا اسی طرح یقینی ہے جس طرح کسی قانون فطرت کا اثر انداز ہونا لازمی ہے۔ یہودیوں کے یہاں ہمیشہ سے مستقبل پرستی کا مسلک مقبول رہا بلکہ ان کے ایمان کا جز رہا۔ مارکس نے جو خود یہودی تھا اس اصول کو مذہب سے ہٹا کر معاشی اور سیاسی زندگی کی طرف منتقل کر دیا۔ لیکن اس کی تہ میں وہی ادعا پسندی اور اذعانیت ہے جو یہودیت کی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ مارکس کی تعلیم میں انسان «تاریخ کی قوت» کے سامنے بالکل بے بس ہے اور اس کا ارادہ اور عمل بے اثر ہیں۔ اس ضمن میں مارکس کی تعلیم میں تضاد صاف طور پر نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو اس کا دعویٰ ہے کہ انسانی اعمال مادی پیداوار پر فیصلہ کن اثر رکھتے ہیں اور دوسری طرف وہ کہتا ہے کہ «انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے لیکن جن احوال و کوائف سے یہ تاریخ بنتی ہے ان کے انتخاب میں اس کے ارادے کو کوئی دخل نہیں۔ وہ اس تاریخ کو انہیں احوال و کوائف سے بناتا ہے جو پہلے سے اس کے سامنے موجود ہوتے ہیں»۔ اس نے اپنے نظریے میں انسانی سوسائٹی کے نشو و نما کے لئے جو خطوط مقرر کر دیے ہیں ان سے باہر قدم نہیں رکھا جاسکتا۔ یہ خطوط دائمی ہیں جنہیں انسانی ارادے سے نہیں بدلا جاسکتا۔ یہ تاریخ کا خالص جبری نقطہ نظر ہے جس میں انسان سے انتخاب و اختیار کا حق قطعی طور پر سلب کر لیا گیا ہے۔

اس طرح انسانی وجود بالکل بے بس اور منفعل ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اشتراکی مبلغ مزدوروں کو جو انقلاب کے لئے اکٹھے ہیں تو وہ غیر دانستہ طور پر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسان بااختیار ہے اور اپنے عمل سے تاریخ کی تشکیل کی قدرت رکھتا ہے۔ یہ مارکسزم کا اندرونی تضاد ہے جسے دور نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بھی غور طلب ہے لاجماعتی معاشرہ جب وجود میں آجائے گا تو پھر تاریخ میں عمل کا کیا محرک باقی رہے گا۔ ظاہر ہے کہ انسانی زندگی میں دائمی طور پر تغیرات ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ اس سے مارکس کو انکار نہیں تھا۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ لاجماعتی معاشرے کے قائم ہونے کے بعد کس قسم کے تغیرات ہوں گے یا یہ کہ تاریخ کی رفتار ہمیشہ کے لئے رگ جائے گی؟ کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ طبقاتی کشمکش کے بجائے کسی دوسری بنیاد پر انسانوں میں نزاع شروع ہو جائے؟۔ اس کی نسبت بالکل خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ لاجماعتی معاشرے کے قیام کے بعد سائنس کے انکشافات کی طرف انسانوں کی توجہ مبذول ہو جائے گی۔ لیکن پھر اس کے بعد کیا ہوگا، اس کے متعلق

کچھ نہیں بتایا گیا۔ مارکس کی پیشین گوئی تشنہ رہ گئی ہے جسے لینن اور اسٹالن نے بھی واضح نہیں کیا۔ مارکس کی مستقبل پرستی نے جو پروگرام دنیا کے سامنے پیش کیا وہ ادھورا تھا۔ جب انسان لاجماعتی معاشرہ بنانے میں کامیاب ہو جائے گا جس میں کوئی حاجت مند نہیں ہوگا اور ہر ایک کی ضروریات کی تکمیل ہوگی، تو کیا یہ حالت ہمیشہ کے لئے ہوگی۔ اس زمانے میں ملکیت کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا اور جماعتی زندگی کی مشین خود بخود چلتی رہے گی۔ جدلیاتی منطق کی رو سے ضروری ہے کہ یہ حالت کسی دوسری حالت کی تمہید ہونی چاہئے۔ اگر ایسا نہیں تو کیا جدلیاتی منطق کا عمل بھی ہمیشہ کے لئے رک جائے گا؟

مارکس کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ تاریخ کا اصلی محرک ٹیکنالوجی ہے اور نہ اسے انسانی زندگی کا جوہر ہی کہہ سکتے ہیں۔ اگر گزشتہ تہذیبوں کے آلات کے نمونے ہمیں عجائب گھروں میں نظر آتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ انہیں ان تہذیبوں کی زندگی کا جوہر سمجھا جائے۔ تاریخ کی یہ توجیہ اصلیت پر مبنی نہیں کہی جاسکتی۔ دراصل انسانی زندگی بڑی پیچیدہ حقیقت ہے۔ اس کا جلوہ صدرنگ ٹیکنالوجی تک محدود نہیں کہا جاسکتا۔ ٹیکنالوجی زندگی کو فروغ دینے کا ذریعہ تو کہی جاسکتی ہے لیکن اسے مقصود بالذات نہیں کہہ سکتے۔ وہ انسان کی خادم ہے، آقا نہیں۔ جس دن وہ آقا بن گئی اور انسان نے اس کے آگے سر جھکا دیا، اس دن اس کی روحانی آزادی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ آزادی سب سے اعلیٰ شرف ہے جس سے انسانوں کو نوازا گیا ہے۔ صنعت و حرفت، تجارت، طبقات یہ سب تاریخ میں اپنی اپنی اہمیت رکھتے ہیں جس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ معاشی عمل بھی اپنا ایک مقام رکھتا ہے جس کی اہمیت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ مارکس نے معاشی عمل کو ایسے مبالغے سے پیش کیا اور اس کی اہمیت کو ایسا بڑھا چڑھا کر بیان کیا کہ اس کے خلاف رد عمل لازمی تھا۔ یہ دعویٰ کہ ماضی میں جو کچھ ہوا وہ خاص قسم کی ٹیکنالوجی کی وجہ سے ہوا اور آئندہ جو ہونے والا ہے وہ بھی خاص قسم کی ٹیکنالوجی کا نتیجہ ہوگا، تاریخ کے معروضی حقائق سے آنکھ چرانا ہے۔ ٹیکنالوجی کو بت بنانا جماعتی ترقی کے لئے کبھی بھی سازگار نہیں ہو سکتا، خصوصاً اس وقت جب کہ اخلاق و مذہب کو پس پشت ڈال دیا گیا ہو۔ ٹیکنالوجی سے زندگی کو فروغ دینے میں مدد ملتی ہے اس لئے وہ قابل قدر ہے لیکن وہ خود مقصد نہیں، دوسرے اعلیٰ مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ٹیکنالوجی کی ترقی نے انسانوں کو نئی غلامی کی بندھنوں میں

باندھ دیا جن سے وہ چھٹکارا چاہتے ہیں، جو صرف روحانی ذرائع سے ممکن ہے۔ ٹیکنالوجی کے نقطہ نظر سے ۱۹۴۵ء ایک انقلابی سال ہے جب کہ ایٹم بم کی دریافت ہوئی۔ گزشتہ پندرہ سالوں میں امریکہ اور روس میں ایٹمی ٹیکنالوجی کی جو ترقی ہوئی ہے اس نے دنیا کے سارے ہوشمند انسانوں کو تشویش میں مبتلا کر دیا ہے، اس لیے کہ ایٹمی جنگ کی نوبت آئی تو کوئی فاتح اور مفتوح نہ ہوگا بلکہ ساری انسانیت کے تباہ و برباد ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی روک تھام صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسانوں کی روحانیت ان کی رہبری کرے۔ ٹیکنالوجی ایٹم کی قوت کو زندگی کو فروغ دینے کے لیے بھی استعمال کر سکتی ہے اور انسانیت کو تباہی کی راہ پر بھی لے جاسکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ ہماری زندگی کا جلوہ صدرنگ پیش کرتی ہے جس میں سیاسی، معاشی، مذہبی اور جمالیاتی قدریں اپنا اپنا مقام رکھتی ہیں۔ تاریخ ان سب کا جائزہ لے کر اپنے نتائج اخذ کرتی ہے۔ ان میں سے کسی ایک کو انسانی عمل کا شاہ کار قرار دینا اور دوسروں کو ضمنی تصور کرنا یک طرفہ بات ہے۔ زندگی ایک پیچیدہ حقیقت ہے جسے اس طور سے سادہ بنانے کی کوشش کبھی بھی نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ مارکس نے تہذیب اور زندگی کی توجیہ صرف معاشی عمل اور ٹیکنالوجی کے ذریعے سے کی جس کی وجہ سے وہ حقیقت کا صرف ایک رخ پیش کر سکا۔ بلاشبہ مارکس اپنے زمانے کی پیداوار تھا۔ اس نے اپنی زندگی میں پے درپے انقلابوں کو دیکھا۔ اس کے سامنے ٹیکنالوجی کا انقلاب ہوا جس میں بھاپ کی قوت کا استعمال مشینوں میں ہوا۔ اس کے سامنے تنظیمی انقلاب ہوا یعنی یہ کہ چھوٹے پیمانے کی صنعتوں کے بجائے بڑے پیمانے پر صنعتی پیداوار ہونے لگی جس کے محرک سرمایہ دار تھے جو نئے حالات سے فائدہ اٹھا کر دولت سمیٹنے کے خواہش مند تھے۔ تیسرا انقلاب مارکس نے یہ دیکھا کہ سرمایہ داروں نے جی بھر کر «لیسے فیئر لیسے آلے» (Laisser faire) کے اصول کے تحت مزدوروں کی بے بسی سے پورا فائدہ اٹھایا اور استحصال کی ایسی کریہ منظر مثالیں پیش کیں کہ ہر وہ شخص جس کے دل میں انسانیت کا ذرا سا بھی احساس تھا، تڑپ اٹھا۔ یہ تڑپ لوئی بلان، فورٹے، پرودھوں اور دوسرے مصلحین کے یہاں نظر آتی ہے۔ مارکس بھی مزدوروں کی بے بسی سے متاثر ہوا۔ لیکن مارکس نے ان مسائل کے جو حل پیش کیے وہ صحیح نہیں تھے۔ اس کا یہ احساس قابل قدر ہے

کہ اس نے مزدوری کی حالت سدھارنے کی طرف مغربی یورپ کے حساس طبائع کو متوجہ کر دیا اور آئندہ اس ضمن میں جو اصلاحات مختلف صنعتی ملکوں میں ہوئیں ان میں مارکس کی پر زور آواز کا بڑا اثر تھا۔ لیکن اس نے مرض کا جو علاج تجویز کیا وہ درست نہیں تھا۔ اس کو اس کا اندازہ نہ ہوا کہ سو سال کے بعد سرمایہ داری خود اپنی اصلاح پر مجبور ہو جائے گی۔ چنانچہ آج یو۔ ایس۔ اے، اسٹریلیا، انگلستان اور اسکاٹلینڈ نیویا کے ممالک میں مزدوروں کا معیار زندگی اتنا بلند ہے کہ سو سال قبل کوئی بھی اس کی نسبت اندازہ نہیں کر سکتا تھا۔ مارکس کی یہ غلطی تھی کہ اس نے اس مفروضے کی بنا پر حکم لگادیا کہ آئندہ زندگی جمود میں مبتلا رہے گی اور اس کی ایجاد اور جدت کی صلاحیتیں ختم ہو جائیں گی۔ پیشین گوئی جمودی کیفیت کی ممکن ہے لیکن زندگی جو ہر آن بدلتی ہے، اس کے مستقبل کی نسبت مورخ صرف اٹکل سے چند اشارے کر سکتا ہے۔ اگر وہ اس کے مستقبل کے متعلق کوئی مفصل پروگرام بنانے کی کوشش کرے گا تو اس غلطی میں مبتلا ہو جائے گا جس میں مارکس مبتلا ہوا۔ اس نے پیشین گوئی کی تھی کہ اشتراکی معاشرہ سب سے پہلے ان ملکوں میں قائم ہوگا جو صنعت و حرفت میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہوں گے۔ اس لحاظ سے سب سے پہلے اشتراکی معاشرہ انگلستان، امریکا اور جرمنی میں قائم ہونا چاہئے تھا۔ ایسا نہیں ہوا بلکہ اشتراکی معاشرہ ایسے ملکوں میں قائم ہوا جو زرعی تھے، روس، چین اور مشرقی یورپ کے ملک۔ اس نے کہا تھا کہ سرمایہ داری کے خاتمے کے بعد آزادی کا دور دورا ہوگا۔ یہ بھی غلط نکلا۔ جن ملکوں میں اشتراکیت کا استحکام عمل میں آیا وہاں تاریخ کی سب سے زیادہ مستبد اور جابر ترین حکومتیں برسر اقتدار ہیں جہاں آزادی عنقا ہے اور اس کا بھی کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ مستقبل قریب میں ان ملکوں میں اس باب میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔ ان ملکوں میں ترقی کا یہ مفہوم ہے کہ تمام انسان ایک حالت پر آجائیں جو کبھی بھی ممکن نہیں۔ لیکن ترقی کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان میں جو استعداد مضر ہے اس کی تکمیل کا سامان بہم پہنچایا جائے اور جماعتی زندگی میں ہر فرد کو وہ کام کرنے کو ملے جس کے لئے وہ موزوں ہے کیونکہ بغیر اس کے آزادی اور عدل کی قدریں شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتیں۔ آزادی اور عدل کا یہ تقاضا ہے کہ ایسا معاشرہ وجود میں آئے جو آگے بڑھتے ہوئے اپنا توازن قائم رکھ سکے۔ اس کی تکمیل کا راز اپنی ذات سے ماوراء اقدار و مقاصد کے حصول میں مضمر ہے جن کے لئے ہر زمانے میں تے تے انداز سے جدوجہد جاری رہے گی۔

مارکس کا یہ دعویٰ کہ وہ حقیقت کی کنہ تک پہنچ گیا اور جدید تہذیب کے امراض کا اس نے قطعی طور پر علاج تجویز کر دیا جس کے علاوہ اور کوئی علاج نہیں صحیح نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں طبقہ واری کشمکش اور مختلف گروہوں کی جنگ ہوئی رہی ہے۔ یہ ایسے مسائل ہیں جن کے حل کی ہر زمانے میں کوشش کی گئی لیکن اب تک کوئی کوشش کارگر نہیں ہوئی۔ کمیونزم کے زیر اثر جو معاشرہ وجود میں آنے کا اسے بھی دائمی نہیں کہہ سکتے اور نہ وہ جنت ارضی جس کا مارکس نے خواب دیکھا تھا مکمل طور پر شرمندہ تعبیر ہوگی۔ انسان کی آزادی میں یہ بڑی مضمحل ہے کہ اسے غلطیاں کرنے کا حق حاصل رہے۔ غلطی کرنے کی آزادی سلب نہیں کی جاسکتی۔ تاریخ کا سبق یہی ہے کہ جس طرح ماضی میں انسان غلطیاں کرتا رہا، پھر اپنی غلطیوں کی اصلاح کی اور پھر غلطیاں کیں، اسی طرح مستقبل میں بھی اس کے عمل کا انداز یہی رہے گا۔ اسے یہ بات پسند نہیں کہ وہ ایک معین جنت ارضی میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنی زندگی گزارے، ایک ایسی جنت جہاں سکون ہی سکون ہو اور انسان کی ہر خواہش بغیر کسی سعی و جہد کے پوری ہو جائے۔ اس کے جد امجد حضرت آدم نے جنت سماوی کو اسی لئے الوداع کہا تھا کہ وہاں تب و تاب زندگی کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی اور وہاں کا دائمی سکون ان کی فطرت سے سازگار نہ تھا۔ انسانیت ناخلف ہوگی اگر اپنے جد امجد کی روایت پر عمل پیرا نہ ہو۔

کمیونزم کی ایک بڑی کمزوری یہ ہے کہ وہ انفرادی مسئلے کو تسلیم نہیں کرتا حالانکہ فرد کی حقیقت اصلی ہے اور تاریخ کا یہی انقلاب آفرین عنصر ہے۔ اس مسلک میں فرد کے غموں کا کوئی مداوا نہیں۔ اس کے برخلاف تمام اعلیٰ مذاہب میں فرد ہی کو تمام اعمال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے اور اس کے وجود کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اجتماعی وجود میں فرد کا وجود گم نہیں ہو سکتا۔ فرد ہی آزادی کا علم بردار ہے جس کا گہرا تعلق اخلاق سے ہے۔ آزاد ہونے کا مطالبہ یہ ہے کہ انسان اس طرح عمل کرے جس سے اس کی حقیقی فطرت کا اظہار ہو۔ اخلاق یہ بتاتا ہے کہ مکمل انسان کس طرح بنے۔ مکمل اور اچھا انسان وہ ہے جسے اپنے فطری رجحانوں کے نشوونما کا پورا موقع سوسائٹی میں ملا ہو اور جس نے اپنی اچھائی کو دوسروں کی بھلائی کے لئے استعمال کیا۔ جو اخلاق کسی بندھے لکے نظام کا پابند ہو وہ لازمی طور پر میکانیکی ہو جائے گا اور آزاد انسانوں کے لئے موزوں نہیں رہے گا۔ غلامی غیر اخلاقی ہے اس لئے

کہ غلام خود فکر نہیں کر سکتا، اس کا آقا اس کے لئے فکر کرتا ہے؛ اس کا وجود حقیقی نہیں اس لئے کہ وہ اپنے عمل کا ذمہ دار نہیں۔ یہ کہنا کہ جس طرح ستاروں کی گردش قانون کی پابند ہے اسی طرح انسانی عمل بھی قانون کا پابند ہے، صحیح نہیں ہے۔ انسانی فطرت مادی فطرت سے الگ ہے۔ انسانی معاملات میں قانون آزادی کا وسیلہ ہے۔ حقیقی اخلاق نہ تو میکانیکی ہے اور نہ عمرانی، بلکہ شخصی ہے۔ اگر وہ شخصی نہیں ہے تو اجتماعی ترقی ممکن نہیں۔ انسانی زندگی کی نیکی شخصی ہے جو اپنا عکس جماعت پر ڈالتی ہے۔ آزادی انسان کی اندرونی قدر ہے۔ شخص فیصلہ کرتا ہے کہ وہ کیا ہونا چاہتا ہے اور اسے کیا کرنا چاہئے۔ جب تک اسے اپنے اوپر اعتماد نہ ہو وہ آزاد نہیں کہا جاسکتا۔ آزاد ہونے کے لئے ہر شخص کو اپنی حقیقت پہچاننا چاہئے جو عقیدت کے بغیر ممکن نہیں۔ جدید عہد میں چونکہ ہم عقیدت سے محروم ہیں اس لئے حقیقی آزادی سے بھی محروم ہیں۔ عقیدت کے بغیر اخلاق بھی نہیں پنپ سکتا۔ اخلاق کے معنی انسانی زندگی اور انسانی آزادی میں یقین رکھنے کے ہیں۔ چونکہ ہم میں اس یقین کی کمی ہے اس لئے حقیقت پر ہماری گرفت ڈھیلی ہوتی جا رہی ہے اور ہم خوف میں مبتلا ہیں جو زوال کا پیش خیمہ ہے۔ اگر عقیدت سے زندگی محروم ہوگی تو اس کی جگہ خوف بر اجماع ہو جائے گا۔ ہم خود اپنی ذات سے خائف ہیں، دوسروں سے خائف ہیں، حال سے خائف ہیں، مستقبل سے خائف ہیں۔ ہر قوم کو دوسری قوم کا خوف ہے۔ ہم واقعات کو ان کی اصلی شکل میں دیکھنے سے ڈرتے ہیں۔ جب لوگوں کے شعور میں خوف اس قدر چھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر اعتماد باقی نہیں ہوتا۔ لے دے کہ مملکت کا قوت و اقتدار باقی رہ جاتا ہے جس کا ہم سب سہارا لیتے ہیں اور اسے ہر مرض کا مداوا خیال کرتے ہیں۔ آج مملکت پر جمان شے بن گئی ہے۔ لیکن مملکت کی چاہے کچھ بھی حیثیت ہو، ہم شخصی ذمہ داری سے کبھی بھی سبکدوش نہیں ہو سکتے۔ اس میں شبہ نہیں کہ معاشرے میں جو بے بس اور کمزور ہیں، ان کی خدمت ہر مہذب معاشرے کا فرض ہے، لیکن یہ خدمت بھی اشخاص کو اپنی اخلاقی ذمہ داریوں سے مستثنیٰ نہیں کر سکتی جو شخصی نوعیت رکھتی ہیں۔ ہر تنظیم اچھی ہے، اگر اس میں آزادی اور نیکی کو فروغ ہو۔ اگر ایسا نہیں تو وہ لعنت ہے۔ جو تنظیم انسان کی روحانی آزادی کو کھلتی ہے وہ زیادہ عرصے تک انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتی۔

تہذیبی اور معاشری زندگی کے مستقبل کے متعلق صرف مارکس ہی نے پیشین گوئی

نہیں کی بلکہ جدید زمانے کے دو عالی مقام مورخ بھی پیشین گوئی کرنے میں اس سے کم نہیں ہیں - میری مراد ہے اسپنگر اور ٹائی بی سے - اسپنگر کا طریق تحقیق ثبوتیت (Positivism) پر مبنی ہے - اس کا خیال ہے کہ ہر تہذیب کافی بائذات وحدت ہوتی ہے جو اپنی مخصوص خصوصیات رکھتی ہے - لیکن ان میں ایک قدر مشترک ہے ، وہ یہ کہ ان سب کی زندگی گردش کی پابند ہے جس میں ابتدائی نشوونما ، عروج اور زوال قانون کے ماتحت ظہور پذیر ہوتے ہیں جس طرح نامی اشیا میں - ہر تہذیب کی ابتدا وحشیانہ دور سے ہوتی ہے ، پھر اس میں معاشری اور سیاسی ادارے قائم ہوتے ہیں اور علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوتا ہے ، پھر اس تہذیب کا کلاسیکی دور آتا ہے جس کے بعد اس کا زوال شروع ہو جاتا ہے - جس طرح نامی اشیا مرجاتی ہیں اسی طرح یہ تہذیب بھی مرجاتی ہے - تہذیبوں کی زندگی کا یہ چکر مقرر ہے جو زمان کی گردش کے ساتھ وابستہ ہے - اگر ہم یہ صحیح اندازہ لگاسکیں کہ ہماری موجودہ تہذیب کس دور میں ہے تو ہم اس کے مستقبل کے متعلق حکم لگاسکتے ہیں - اسپنگر کی رائے ہے کہ موجودہ تہذیب اپنے کلاسیکی دور سے گذر رہی ہے جس کے بعد اس کا زوال اسی طرح لازمی ہے جیسے دن کے بعد رات یا گرمی کے موسم کے بعد سردی کا موسم - اسی طرح تاریخ میں اور فطری علوم میں کوئی فرق نہیں جن میں واقعات اور نتائج کی قطعی طور پر پیشین گوئی کی جاسکتی ہے -

اسپنگر کا خیال ہے کہ ہر تہذیب مختلف حالتوں سے اسی طرح گذرتی ہے جیسے کوئی کپڑا مختلف تبدیلیوں سے گذر کر اپنا وجود پاتا ہے - وہ یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ تاریخ کا عمل ذہنی عمل ہے جو ماضی کو حافظے کے ذریعے حال میں زندہ رکھتا ہے - اس کا خیال ہے کہ تہذیب کا ہر دور دوسرے دور میں فطری طور پر خود بخود تبدیل ہو جاتا ہے جس کے لئے انسانی ارادے یا عمل کی حاجت نہیں - اس تبدیلی کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ کس قسم کے افراد اس تہذیب کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان کے عمل کے محرکات کیا ہیں - تہذیب میں کوئی خاص اخلاقی یا روحانی مقاصد بھی نہیں ہوتے جنہیں افراد نے اپنے خون جگر سے فروغ دیا ہو - یہ سب کام خود بخود فطری عمل (پروسس) کے طور پر چلتا رہتا ہے اور اس وقت تک چلتا رہتا ہے جب تک کہ وہ تہذیب کسی نامی جسم کی طرح مر نہ جائے اور اس میں قوت حیات باقی نہ رہے - جس طرح حبشیوں کا رنگ سیاہ ہوتا ہے اور شمالی یورپ کے

لوگوں کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں اسی طرح ہر تہذیب اپنا انداز اور رنگ رکھتی ہے جو قدرت اسے عطا کرتی ہے۔ اس میں کسی کے منصوبے یا ارادے کو مطلق دخل نہیں اسپنگر کے نزدیک تہذیبیں اس طرح پیدا ہوتی اور مرتی ہیں جسے جنگلی خود رو پھول، جو خود بخود کھلتے ہیں اور اپنی بہار دکھا کر مرجھا جاتے ہیں اور جس مٹی نے انہیں جنم دیا تھا اسی کا جز بن جاتے ہیں۔ قدرت کا کارخانہ جس طرح نباتات کی دنیا میں چلتا ہے اسی طرح انسانی دنیا میں بھی چلتا ہے۔ دونوں جگہ فطرت کے قانون کارفرما ہوتے جن سے مفر ممکن نہیں۔ دراصل اسپنگر کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس نے فطری اور تاریخی عمل میں فرق و امتیاز نہیں کیا۔ فطری عمل میں ماضی ہمیشہ کے لئے فنا ہو جاتا ہے، لیکن تاریخی عمل میں ماضی حال کا جز بن جاتا ہے۔ یونانیوں اور عربوں کے علوم و فنون آج بھی زندہ ہیں۔ تاریخی فکر نے انہیں زندہ رکھا ہے۔ تہذیب کی ایک تہ پر دوسری تہ جمی ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ تاریخی فکر و عمل میں انسانی ذہن باز آفرینی کرتا ہے اور اس طرح ماضی حال میں سمو جاتا ہے۔

ٹائنہی نے اپنی معرکہ الآرا تصنیف «مطالعہ تاریخ» میں تہذیبوں کے عروج و زوال پر جو بحث کی ہے اس میں اس کا طریق تحقیق بھی اسپنگر کی طرح ثبوتی ہے۔ وہ واقعات کے انبار میں قوانین تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے بھی تاریخ کو اسپنگر کی طرح عالم گیر لحاظ سے پیش کیا ہے۔ ان دونوں میں اور ایچ جی ویلس کی عالم گیر تاریخ میں بنیادی فرق ہے۔ ان دونوں کے یہاں مسلسل ترقی کا تصور موجود نہیں جو ایچ جی ویلس کی عالم گیر تاریخ کی خصوصیت ہے۔ انسانیت کی ترقی کا تصور انیسویں صدی کے لیبرل فلسفے کا جز تھا جسے بعد میں شبہ کی نظر سے دیکھا گیا کہ آیا واقعی مسلسل ترقی تاریخ میں ملتی ہے یا نہیں۔ ایچ جی ویلس مسلسل ترقی کے اصول کا علم بردار تھا۔ اسپنگر تو بالکل ہی اس کے خلاف تھا لیکن ٹائنہی نے درمیانی راہ اختیار کی۔ وہ اسپنگر کی طرح یہ تو نہیں کہتا کہ اگر کوئی تہذیب مرگئی تو ہمیشہ کے لئے مرگئی اور کسی دوسری تہذیب کی شکل میں وہ اپنی زندگی کے عناصر پیوست نہیں کر سکتی۔ اس کے ساتھ ہی وہ ایچ جی ویلس کی طرح یہ بھی مانتے کو تیار نہیں ہے کہ انسانی تاریخ مسلسل ترقی اور ارتقا کی داستان ہے۔

ٹائنہی کے نزدیک تاریخ کا موضوع سوسائٹی ہے، جو تہذیب پر حاوی ہے۔ اس طرح گزشتہ چھ ہزار سال میں اکیس تہذیبیں وجود میں آچکی ہیں۔ موجودہ زمانے

پانچ سوسائٹیاں یا تہذیبیں زندہ ہیں۔ مغربی یورپ کی مسیحی تہذیب، مشرقی یورپ کی بازنطینی تہذیب، چینی تہذیب جو پورے مشرق بعید میں پھیلی ہوئی ہے، ہندو تہذیب اسلامی تہذیب۔ ان تہذیبوں میں مغربی یورپ اور مشرقی یورپ کی کمیونسٹ تہذیب رک اور فعال ہیں اور باقی تین تہذیبیں زندہ تو ہیں لیکن ان دونوں کی خوشہ چیں - مشرقی یورپ کی روس کی تہذیب کے متعلق ٹائٹنی کا خیال ہے کہ یہ مشرقی پ کی مسیحی تہذیب کی بازنطینی شاخ ہے۔ ان دونوں تہذیبوں کا ماخذ یونانی رومی - مشرقی یورپ کی بازنطینی تہذیب کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ مغربی پ کی تہذیب کے مقابلے میں اپنا علیحدہ وجود برقرار رکھے۔ اس غرض کے لئے ن اس نے اور دوسری تدبیریں اختیار کیں، اسکی یہ تدبیر بھی رہی ہے کہ مغربی یورپ کی ٹالوجی کو اختیار کرے اور اپنائے۔ اس کی دو واضح مثالیں ملتی ہیں، ایک پیٹر اعظم کے زمانے میں اور دوسری کمیونسٹوں کے موجودہ دور میں۔ پیٹر اعظم کے زمانے میں زھوین صدی تک مغربی تہذیب نے جو سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی کی تو اس کو تا بھی ممکن تھا، اختیار کیا گیا۔ کمیونسٹ عہد میں مغربی یورپ کے صنعتی انقلاب کی تمام بغیات شعوری طور پر پوری قوم پر طاری کی گئیں۔ روس میں یہ عمل ابھی اچھی طرح سے را بھی نہ ہونے پایا تھا کہ دوسری جنگ عظیم شروع ہو گئی۔ اس اثنا میں مغربی یورپ کی مسیحی تہذیب نے جس کے دائرے میں امریکہ شامل ہے، ایٹمی قوت کا راز معام کر لیا۔ نہ ۱۹۴۵ع جب کہ ایٹمی قوت پہلی مرتبہ جاپان کے خلاف استعمال ہوئی دنیا کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اسی سال دوسری جنگ عظیم ختم ہوئی، لیکن دوسرے صنعتی انقلاب کا آغاز ہوا جسے تاریخ کا نیا موڑ کہنا چاہئے۔ اس دوسرے انقلاب کے سامنے پہلا صنعتی انقلاب ماند پڑ جائے گا اس لئے کہ اس کی بدولت انسان کے ماتھ میں نئی قوت آجائے گی کہ پہلے کبھی اس کا دم و گمان تک نہ تھا۔

ٹائٹنی نے روسی بازنطینی تہذیب کی تین خصوصیات بتائی ہیں۔ پہلی یہ کہ روس اپنے کو دنیا کی منتخب قوم تصور کرتے ہیں، حال ہی کے زمانے سے نہیں بلکہ قدیم زمانے سے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ روس اپنے کو ہمیشہ راہ راست پر اور مغرب کو گمراہ خیال کرتے رہے ہیں، چاہے وہ گذشتہ زمانے میں ہو جب کہ بازنطینی مسیحیت اور لاطینی مسیحیت کی آویزش تھی یا موجودہ زمانے میں جب کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام کی آویزش ہے۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ پیٹر اعظم کے

زمانے سے روسیوں کی برابر یہ کوشش رہی ہے کہ ٹیکنالوجی میں مغرب کی نقالی کریں۔ چنانچہ اب روس نے ایٹمی قوت کے پوشیدہ راز بھی معلوم کر لئے ہیں اور وہ ٹیکنالوجی کے میدان میں اب مغرب سے پیچھے نہیں رہا۔

اسپنگر نے مغربی تہذیب کی بربادی کی پیشین گوئی کی تھی لیکن اس کے برخلاف ٹائن بی کا یہ خیال ہے کہ یہ تہذیب اپنے بقا کی کوئی نہ کوئی صورت ضرور نکال لے گی۔ ایٹم کی قوت کا راز معلوم ہونے کے باعث انسان ایک خطرناک موڑ پر پہنچ گیا ہے جہاں اسے اپنے مستقبل کے متعلق فیصلہ کرنا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کی اخلاقی اور روحانی بصیرت رواداری کے اصول کی مدد سے اسے تباہی سے بچا لے گی۔ اگر انسانوں نے ایک خاندان کی طرح رہنا نہ سیکھا تو ان کی بربادی لازمی ہے۔ ضرورت ہے کہ اجتماعی انسانیت کی روک تھام کی جائے اور ایسا بین الاقوامی ادارہ قائم کیا جائے جو مختلف قوموں کے مفاد میں ہم آہنگی پیدا کر سکے۔ ٹائن بی نے یو۔ این۔ او کے ادارے سے مستقبل کی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں۔ اس کے نزدیک تاریخی تغیرات انسانی ارادے کے تابع ہوتے ہیں لیکن ان کے پیچھے الہی منصوبے کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ موجودہ زمانے میں ٹائن بی کی مذہب و عقیدت کی اپیل بجائے خود انقلاب آفریں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ موجودہ تہذیب اگر چاہے تو اپنے کو تباہی سے بچا سکتی ہے، جو امید افزا پیغام ہے۔ وہ اپنے علمی مسلک کے متعلق ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے: «میں زندگی کی پہلی کو بوجھنے میں عقیدہ جبر کا قائل نہیں ہوں۔ میرا ایمان ہے کہ امید زندگی کے ساتھ وابستہ ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں امید ہے۔ خدا کی مدد سے انسان اپنی تقدیر کا مالک ہے، کچھ حد تک بعض لحاظ سے»۔

مغربی دنیا کا انسان خاص کر اپنے مستقبل کی طرف سے پرتشویش ہے۔ جن حالات میں وہ زندگی بسر کر رہا ہے ان کا اقتضا یہ ہے کہ تشویش پیدا ہو۔ لیکن رواداری اور تعاون کے ذریعے قومیں اپنے جھگڑوں کو طے کر سکتی ہیں۔ اس کا امکان ہے کہ آزاد معیشت اور اشتراکیت کے درمیان مفاہمت کی صورت پیدا ہو جائے اور وجود باہمی (Co-existence) کے اصول کے مطابق مغربی تہذیب اور روسی بازنطینی تہذیب ایک دوسرے کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے گر سے واقف ہو جائیں جس کی مثالیں تاریخ میں ملتی ہیں۔ ازمنہ وسطیٰ میں صلیبی جنگوں کے بعد مسیحیت اور اسلام نے اسی اصول پر تعلقات استوار کئے اور مذہبی جنگوں کے بعد پروٹسٹانٹ ازم اور کیتھولک ازم نے بھی ایک دوسرے

کو گوارا کیا اور بعد میں زندگی کا سیکولرازم کا اصول اسی لئے وجود میں آیا کہ ایک مملکت کے رہنے والے مختلف مذاہب کے لوگ آپس میں مل کر زندگی گزار سکیں۔

ٹائن بی کی تاریخ نویسی پر یہ تنقید عائد ہوتی ہے کہ اس کا سوسائٹی یا تہذیب کا تصور فطری ہے نہ کہ ذہنی۔ چنانچہ وہ اپنی تصانیف میں حیاتیات (بیالوجی) سے مثالیں اور تشبیہیں پیش کرتا ہے۔ وہ تاریخ کو خارجی طور پر دیکھتا ہے اور جیسا دیکھتا ہے ویسا قلمبند کردیتا ہے۔ اس کے نزدیک واقعات انسانی تجربوں پر مبنی نہیں ہوتے جو مورخ کے ذہن اور روح کا جز بن گئے ہوں۔ اس نے اپنے وسیع علم کی فلسیفانہ بنیادوں کو مضبوط نہیں کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخی واقعات بھی ذہنی عمل (Process) سے عبارت ہوتے ہیں جو ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا رہتا ہے۔ یہ ذہنی عمل ہی تاریخ کی جان ہے۔ اگر مورخ نے اسے نظر انداز کر دیا تو وہ اصلیت سے دور ہو جائے گا۔ تاریخ تمام عالم کی ایک تخیلی تصویر ہے جو زماں و مکاں کے چوکھٹے کے اندر حرکت کی حالت میں ہے۔ بعض اوقات انسان اپنے ارادے سے اپنے مقصد کا تعین کرتا ہے لیکن اس مقصد کے تحت اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں وہ ہمیشہ اس کے ارادے کے مطابق نہیں ہوتے۔ اسے ہم کبھی اتفاق سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی تاریخی لزوم سے، اور اہل مذہب اسے الہی مشیت کہتے ہیں۔ چاہے انہیں کچھ کہا جائے، یہ سب چیزیں انسانی عمل سے ماوراء ضرور ہیں۔

جب جدید انسان تاریخی ترقی کا ذکر کرتا ہے تو اس کے پیش نظر عقل اور روشن خیالی کی ترقی ہوتی ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کے وسائل اور اس کی قوت ایسے لزوم کا نتیجہ ہیں جو کائنات پر حاوی ہے۔ سیزر بھی باوجود اپنے جلال و اقتدار کے اپنے آپ کو تقدیر کے ہاتھ میں کھلونا سمجھا کرتا تھا۔ سیزر نے وسیع نراج کے بعد امن و امان قائم کیا تھا جس کے زیر سایہ کچھ دنوں کے لئے رومن تہذیب کے مقاصد کو فروغ حاصل کرنے کا موقع ملا۔ لیکن چونکہ اس تہذیب کی اندرونی قوت حیات زائل ہو چکی تھی، وہ زیادہ عرصے تک اپنا وجود برقرار نہ رکھ سکی۔ مسیحیت نے زندگی کا نیا پیغام پیش کیا اور رومن تہذیب کو، جس کا ڈنکا ساری دنیا میں بجتا تھا، درویشانہ مسلک کے سامنے ہار مانتی پڑی۔ اس عہد کی اصلی تخلیقی قوت کا مظہر سیزر نہیں، حضرت مسیح ہیں۔ اسی طرح چند صدی بعد مغربی ایشیا میں تخلیقی قوت کا اظہار آنحضرت محمد کی حیاتِ طیبہ میں ہوا نہ کہ ہرقل اور خسرو کی زندگی میں۔ ان دونوں

پیغمبروں کی تعلیمات میں حقیقی تخلیقی آزادی کو اظہار کا موقع ملا جو زندگی کا جوہر بن گئی ہو اور جس سے انسانی وجود اجاگر ہوا۔ اس تخلیقی آزادی ہی کی بدولت انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ آزاد ارادے سے جو کرتا ہے وہی اس کا لزوم ہے جو اس کے اندر مضمر تھا۔ دراصل آزادی کا تصور بجائے خود تخلیق کے تصور پر مبنی ہے جس کی تہ میں یہ ہے کہ خدا نے دنیا میں انسان کو آزاد پیدا کیا، اور وہ آزادی کی بدولت اپنی تقدیر کا تحقق کرتا ہے۔ اگر کوئی شخص اندرونی آزادی پر کامل یقین رکھتا ہے جو ہر قسم کے خارجی فطری لزوم سے زیادہ موثر ہے، تو جب کبھی وہ اپنے ضمیر کی آواز پر لبیک کہے گا تو مقصد تخلیق کی تکمیل کرے گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا تصور جو تاریخ میں ظہور پذیر ہوتا ہے، مذہبی نوعیت رکھتا ہے لیکن تاریخ اور تقدیر کے مسائل کا حل اسی میں مضمر ہے۔ انسان کا تخلیقی ولولہ اسے جس منزل تک لے جاتا ہے وہی اس کی آزادی کی حد قرار پاتی ہے۔

(باقی آئندہ)



سرسید احمد خان کا ایک قدیم فوٹو



سرسید نے یہ فوٹو خلیق احمد صاحب نظامی کے دادا مولوی فرید احمد صاحب نظامی (مرحوم) کو دیا تھا اور اس کی پشت پر اپنے دستخط بھی کئے تھے۔ مولوی فرید احمد صاحب کے متعلق ڈاکٹر مولوی بشیر الدین مرحوم نے لکھا ہے » سرسید کا عشق تو ان کی رگ رگ میں سمایا تھا۔ وہ ان بزرگوں میں تھے جنہوں نے سرسید کے مشن کو خاموشی کے ساتھ ترقی دی«۔ البشیر ۲۲ دسمبر ۱۹۴۲ء، ص ۲

مکاتیب سرسید

از

اکبر علی خاں، ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سرسید کی علی گڑھ تعلیمی تحریک کے سلسلے میں مختلف والیان ریاست اور امرا سے خط و کتابت رہی ہے۔ اسی ذیل کے چند خطوط جو نواب کل علی خاں والی رام پور کے نام ہیں، رام پور رضا لائبریری میں محفوظ ہیں۔ ساتھ ہی چند جوابات بھی دستبرد زمانہ سے بچ گئے ہیں جو نواب صاحب کی طرف سے سرسید کو لکھے گئے۔ ان خطوط سے نواب صاحب کی سرپرستی اور مختلف عطیات کی تفصیل ملتی ہے۔ انشاء اللہ جلد ہی یہ سارا مواد »فکر و نظر« کے صفحات پر پیش کیا جائے گا۔ فی الحال دو خطوط ملاحظہ فرمائے جن میں سے دوسرا خط انگریزی میں ہے۔

(۱)

از مقام بنارس

۱۲ مارچ سنہ ۱۸۷۴ع

بہضور فیض ظہور بندگانِ تعالیٰ حضورِ عالی جناب نواب صاحب بہادر دام اقبالہم، بعد ادایِ آداب و تسلیمات عرض پرداز ہے حضور کی ملازمت اور حضور نے جو فیاضی مدرسۃ العلوم مسلمانان کی نسبت فرمائی اوس کی اطلاع حضورِ عالی جناب لارڈ پارٹھ بروک و سیرام و گورنر جنرل آف انڈیا دام اقبالہم کو کی گئی تھی۔ اوس کے جواب میں جو چٹھی آئی ہے حضور کے ملاحظہ کو بھیجتا ہوں۔ بعد ملاحظہ واپس مرحمت ہو۔ فقط۔

چھٹی مارچ کو جو اجلاس کمیٹی کا ہوا تھا اوس اجلاس میں کمیٹی نے حضور کے پیٹرن ہونے سے اعزاز حاصل کیا ہے۔ اوس کی رویداد وغیرہ کاغذات حضور کی نذر کے لیے مرتب ہو رہے ہیں۔ عنقریب روانہ حضور ہونگے۔ زیادہ حد ادب۔

خدا حضور کو ہمیشہ سلامت رکھے، امین

عرض

کمزین عقیدت مندان سید احمد

(۲)

The Mohammadan Anglo-Oriental College Fund Committee

Under the Patronage of

H. H. NAWAB MUHAMMAD KALB ALI KHAN BAHADUR OF RAMPUR

Benaras 14 March, 1874

To

His Highness Haji Haramain Sharifain

Nawab Muhammad Kalb Ali Khan Bahadur

Farzand-i-Dilpizir Daulat-i-Inglishia,

Rampore.

May It please your Highness,

I have the honour to inform your Highness that His Honour Lieutenant Governor of the N. W. Provinces, has been pleased to grant as an offer to our Committee a piece of ground (76 acres) at Aligarh for the construction of the College and the Park thereon.

I have the honour to be,
Your Highness's most obedient Servant,
SYED AHMAD
Secretary.

دیوان حافظ

از

جناب خلیق احمد نظامی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

» دیوان حافظ « کا یہ نسخہ جو آج سے چار سو سال قبل یعنی ۹۷۱ھ مطابق ۱۵۶۳ع میں عبدالرحمن کاتب نے نقل کیا تھا اور جو شاہ جہاں کے کتب خانہ کی زینت رہ چکا ہے، اب مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ (فارمیہ، لٹن، فظم ۱۲۴) میں محفوظ ہے۔

» دیوان حافظ « کے قدیم ترین نسخے جو ۸۱۲ھ/۱۴۱۰ع اور ۸۱۴ھ/۱۴۱۱ع کے درمیان نقل ہوئے ہیں ایا صوفیہ اور برٹش میوزیم کی لائبریریوں میں ملتے ہیں۔ ان کے بعد کتب خانہ آصفیہ کا نسخہ ہے جو چار سال بعد یعنی ۸۱۸ھ میں نقل ہوا تھا، اس نسخہ کا تفصیلی تعارف ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبہ فارسی مسلم یونیورسٹی نے اپنے ایک فاضلانہ مقالہ میں کرایا ہے (مجامع علوم اسلامیہ جلد ۱ نمبر ۲ ص ۵۸ - ۶۸)۔ قونیہ کا نسخہ سنہ ۸۱۹ھ میں اور خلخال کا نسخہ ۸۲۸ھ میں مکمل ہوا۔ پیش نظر نسخہ گو نسخہ خلخال سے تقریباً ۱۴۳ سال بعد تیار ہوا ہے، لیکن قدامت کے اعتبار سے پھر بھی اہم ہے۔ اور شاہی کتب خانہ سے متعلق ہونے کی بنا پر گمان غالب ہے کہ یہ نسخہ بھی مستند اور معتبر نسخوں کی مدد سے تیار کیا گیا ہوگا۔

شاہان مغلیہ کو » دیوان حافظ « سے ادبی اور اعتقادی دونوں طرح کا تعلق تھا۔ اس کے بے شمار اشعار ان کے نوک زبان تھے اور وہ بڑا لطف اے لے کر ان کو پڑھتے تھے۔ دوسری طرف ہر نازک موقع پر وہ قال کے ذریعہ »لسان الغیب« سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ اکبر کے متعلق ابوالفضل نے لکھا ہے :

» و از کتب نظم مثنوی مولوی و دیوان لسان الغیب خود بسعدت روان
می خوانند و از حقائق و لطائف آن التذاذ می یابند « (اکبر نامہ جلد ۱ ص ۲۷۱)

ایک موقع پر جہانگیر لکھتا ہے :

» در بسیاری از مطالب بدیوان خواجہ رجوع نموده ام و بحسب اتفاق
انچہ برآمدہ نتیجہ مطابق ہماں پندشیدہ و کم است کہ تخلف نموده «

بانکی پور کے کتب خانہ میں دیوان حافظ کا ایک نسخہ ہے جو ہمایوں اور جہانگیر کے پاس بھی رہا ہے۔ دونوں مقل بادشاہوں نے اپنی کئی قالیں اور یادداشتیں مع تاریخ، اس کے حاشیہ پر اپنے قلم سے لکھی ہیں۔ پیش نظر دیوان کا حاشیہ ضایع ہو چکا ہے اس لئے یقین سے تو نہیں کہا جاسکتا، لیکن ممکن ہے کہ شاہان مغلیہ بالخصوص شاہ جہاں نے اس نسخہ کو فال دیکھنے کے لئے استعمال کیا ہو^۱۔

مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ کا یہ نسخہ خطاطی کے بہترین نمونوں میں سے ہے۔ کاتب نے دائروں کے تناسب اور نقطوں کی ترتیب کا خیال رکھ کر اس کے حسن کو دوبالا کر دیا ہے۔ کل اوراق ۱۱۷ ہیں۔ ہر صفحہ پر ۱۳ یا ۱۴ اشعار درج ہیں۔ خاتمہ پر کاتب نے اپنا نام اس طرح لکھا ہے :

« الفقیر المذنب عبدالرحمن الکاتب غفر ذنوبہ وستر عیوبہ فی شہور سنۃ ۹۷۱ »

آخری صفحہ پر شاہ جہاں کی دو مہریں ثبت ہیں۔ « عرض دیدہ شد » بھی کئی جگہ لکھا ہوا ہے۔ کتاب میں تین تصویریں بھی شامل ہیں جن کو دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ غالباً اس نسخے میں اور تصویریں بھی شامل رہی ہوں گی جو بعد کو ضایع ہو گئیں۔ ایک تصویر کی پیشانی پر یہ شعر درج ہے^۲۔

کنون کہ میدمد از بوستان نسیم بہشت
عفا اللہ (کذا) از می لعل و بتان حور سرشت

نیچے یہ شعر ہے :

کدا چرا نژد لاف سلطنت امروز
کہ خیمہ سایۂ ابرست و بزمگہ لب کشت

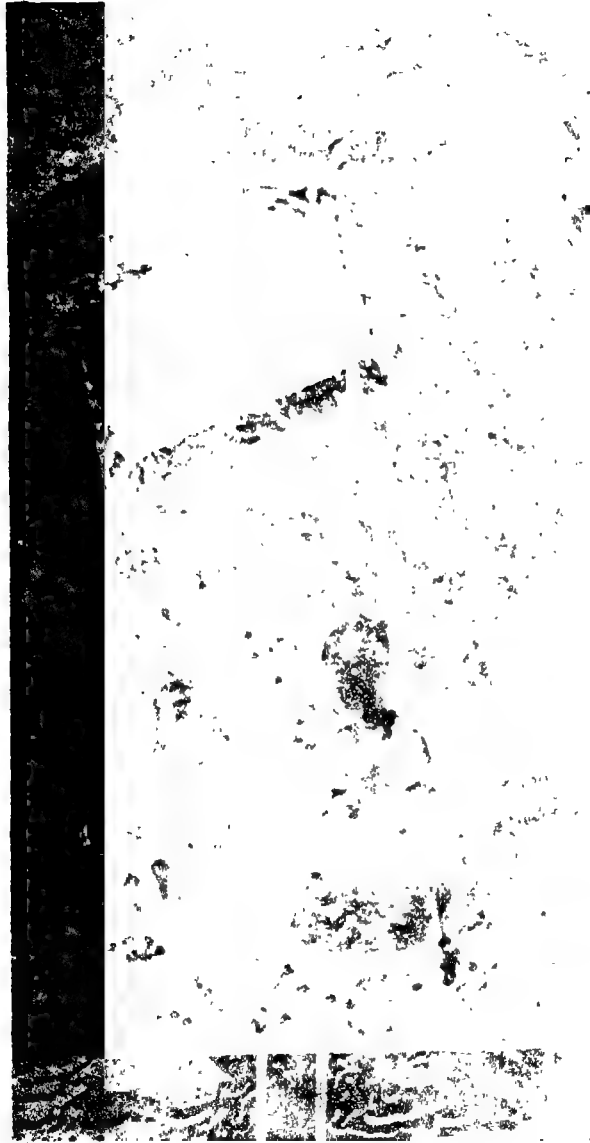
دوسری تصویر کا عنوان ہے :

در عہد پادشاہ خطا بخش جرم پوش
حافظ قرابہ کش شد و مفتی پیالہ نوش

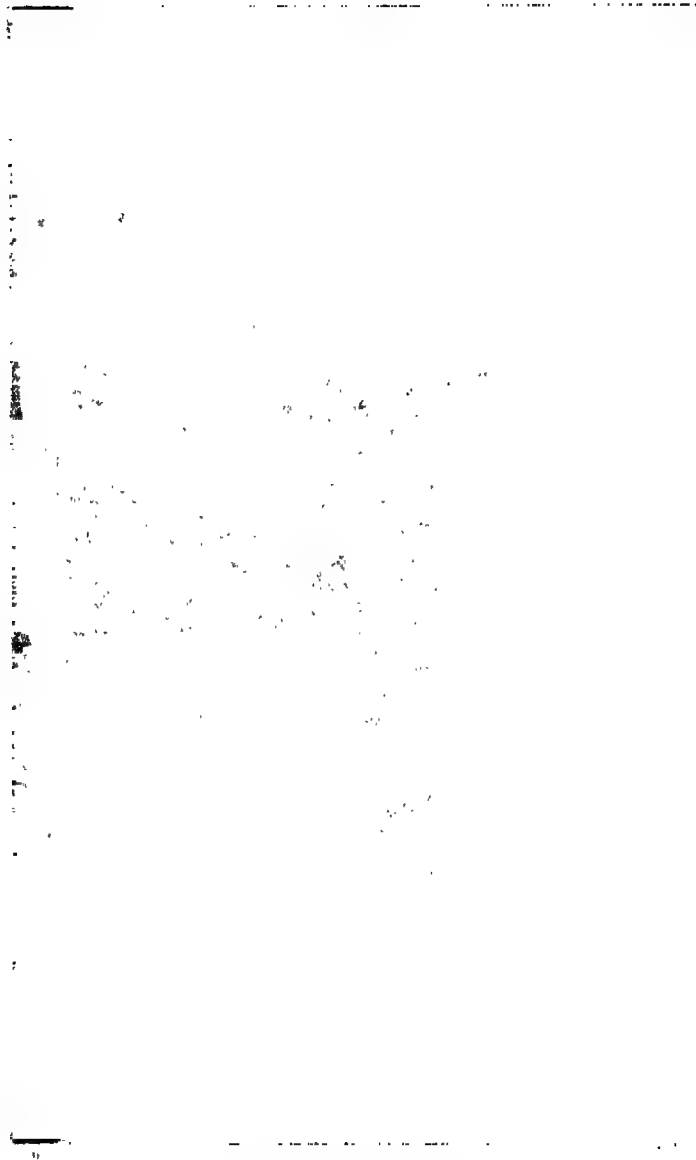
۱ « دیوان حافظ » کو تقاریر کے ائے اسلامی مالک بھی کرتے سے استعمال کیا گیا ہے « کشف الظنون » میں حاجی خلیفہ نے بتایا ہے کہ عبد بن شیخ مروی نے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں خواجه حافظ کے لسان الغیب ہونے کا ثبوت دیا تھا اور اُن کے دیوان سے بہت سی قالیں جو صحیح ثابت ہوئی ہیں، جمع کی تھیں۔ جولائی ۱۹۸۰ء) نے اس قسم کی ایک کتاب ترکی زبان میں لکھی تھی۔

۲۔ مرزا محمد فردینی اور دیگر قاسم غنی کے مرتبہ دیوان میں یہ شعر اس طرح دیا ہوا ہے :

کنون کہ میدمد از بوستان نسیم بہشت
من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت



دیوان حافظ کا ایک مصور صفحہ





دیوان حافظ کے آخر میں شامجہاں کے دستخط اور دوسری تحریریں

1. The first part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

2. The second part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

3. The third part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

4. The fourth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

5. The fifth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

6. The sixth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

7. The seventh part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

8. The eighth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

9. The ninth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

10. The tenth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

تیسری تصویر کا عنوان ہے :

دو یار زیرک و از بادۂ کہن دو منی

فراغتی و کسائی و گوشۂ چمنی

شاید ہی فارسی کے کسی دوسرے شاعر کے کلام میں اتنے الحاقی اشعار داخل ہوئے ہوں جتنے کہ حافظ کے دیوان میں۔ دور جدید کے بعض فارسی تنقید نگاروں نے ان الحاقی اشعار کے تعین اور دریافت میں بڑی کاوشیں کی ہیں۔ رضا قلی کا خیال ہے کہ سلمان ساوجی (م ۷۷۸ھ) کے دیوان کا کچھ حصہ حافظ کے دیوان میں شامل کر دیا گیا، بعض محققین کا خیال ہے کہ سلطان مرزا شاهرخ کے درباری شاعر حافظ حلوائی کی بعض غزلیں دیوان حافظ شیرازی میں داخل ہو گئی ہیں۔ اہلی شیرازی و سعدی وغیرہ کی غزلیں اور حد یہ ہے کہ خیام کی رباعیات تک حافظ سے منسوب کی گئی ہیں۔ اس صورت حال کے پیش نظر جب حافظ کے دیوان کا کوئی نسخہ دستیاب ہوتا ہے تو سب سے پہلے یہ خیال آتا ہے کہ رائج نسخے سے مقابلہ کر کے یہ معلوم کیا جائے کہ دونوں میں اختلافات کی نوعیت کیا ہے۔ یہاں اس تفصیلی مقابلہ کا موقع تو نہیں ہے لیکن نمونہ کے طور پر ردیف ت کے بعض اختلافات مرزا محمد قزوینی اور دکتر قاسم غنی کے ایڈیشن سے مقابلہ کرنے کے بعد پیش کیے جاتے ہیں۔

مطبوعہ نسخہ میں ردیف ت کی ۸۱ غزلیں ہیں۔ مخطوطہ میں ۲۶ غزلیں ہیں

جن میں سے مندرجہ ذیل ۲۴ مشترک ہیں :

ع	آن ترک پری چہرہ کہ دوش از برما رفت
ع	ای نسیم سحر آرامگہ یار کجاست
ع	بدام زلف تو دل مبتلای خویشی است
ع	صبا اگر گندری افتد بکشور دوست
ع	شرابی از لب لعلش نهشیدیم و برفت
ع	صبحدم مرغ چمن با گل نو خاستہ گفت
ع	شگفتہ شد گل حمرا و گشت بلبل مست
ع	شنیدہ ام سخنی خوش کہ پیر کنگان گفت
ع	سر ارادت ما و آستان حضرت دوست
ع	گل در پر و می در کف و معشوقہ بکاست

ع کنون کہ برکف گل جام بادۂ صافست
 ع یارب سببی ساز کہ یارم سلامت
 ع یارب این شمع دلفروز ز کاشانۂ کیست
 ع مطلب طاعت و ایمان صلاح از من مست
 ع مردم دیدۂ ما جز برخت ناظر نیست
 ع ماہم این ہفتہ برون رفت و بچشم سالیست
 ع حال دل با تو گفتیم ہوس است
 ع منم کہ گوشۂ میخانہ خانقاہ منست
 ع مرحبا ای پیک مشتاقان بدہ پیغام دوست
 ع مارا ز خیال تو چہ پروای شرابست
 ع لعل سیراب بخون تشنہ لب یار منست
 ع کنون کہ میدمد از بوستان نسیم بہشت
 ع کس نیست کہ افتادۂ آن زلف دوتا نیست
 ع دل سرا پردۂ محبت اوست
 مندرجہ ذیل دو غزلیں جو اس مخطوطہ میں شامل ہیں ، قزوینی کے ایڈیشن میں

نہیں ہیں :

ع فمش تا در دلم ماوا گرفتست
 ع برآن خجستہ نظر کز پی سعادت رفت
 « آن ترک پری چہرہ » والی غزل میں ایک شعر مخطوطہ میں اس طرح دیا ہے :
 احرام چہ بندیم چو آن قبلہ نہ اینجاست
 در سعی چہ کوشیم چو از کعبہ صفا رفت
 لیکن مطبوعہ ایڈیشن میں اس کا دوسرا مصرع اس طرح درج ہے :
 در سعی چہ کوشیم چو از مروت صفا رفت
 « ای نسیم سحر » والی غزل میں یہ شعر جو مطبوعہ ایڈیشن میں دیا ہوا ہے :

قلمی نسخہ میں نہیں ہے :

باز پرسید ز کیسوی شکن در شکش
 کاہن دل غمزدہ سرگشتہ گرفتار کجاست

ایک شعر قزوینی نے اس طرح دیا ہے :

ساقی و مطرب و می جملہ مہیاست ولی
عیش بی یار مہیا نشود یار کجاست
لیکن قلمی نسخہ میں یہ اس طرح نقل ہوا ہے :

بادہ و مطرب و گل جملہ مہیا ست ولی
عیش بی یار مہیا نشود یار کجاست

» صبا اگر گذری اقتدت « والی غزل میں دو اشعار کا فرق ملاحظہ ہو :

قلمی نسخہ

قزوینی ایڈیشن

دگر چنانکہ درآن حضرت نباشد بار
برای دیدہ ییاور غباری از در دوست
بدیں دو دیدہ ییاور غباری از رہ دوست
من گدا و تمنای وصل او ہیہات
کجا بہ چشم بینم جمال و منظر دوست
» شربتی از لب لعلش نجشیدم « والی غزل کے اختلافات ملاحظہ ہو :

قلمی نسخہ

قزوینی ایڈیشن

عشوہ دادند کہ برما گذری خواہی کرد
دیدہ آخر کہ چنین عشوہ خریدیم و برفت
عشوہ میداد کہ از کوی فلانی بروم
دیدہ آخر کہ چنان عشوہ خریدیم و برفت
» صبحدم مرغ چمن با گل نو خاستہ گفت « والی غزل میں ایک شعر اس طرح درج ہے :

گر طمع داری ازین جام مرصع می لعل
دُر و یاقوت بنوک مژدات باید سفت

قزوینی نے اس شعر کو اس طرح لکھا ہے :

گر طمع داری از آن جام مرصع می لعل
ای بسا دُر کہ بنوک مژدات باید سفت

» شگفتہ شد گل حمرا « والی غزل میں قزوینی نے ایک شعر یہ بھی دیا ہے :

شکوہ آصفی و اسب باد و منطق طیر
بیاد رفت و ازو خواجہ هیچ طرف نیست

پیش نظر نسخہ میں یہ شعر نہیں ہے ۔ اسی غزل کا ایک مصرع ہے :

ازین رباط کو در چوں ضرورتست رحیل

قلمی نسخہ میں یہ مصرع اس طرح ہے :

ازیں رباط دو در چوں مقرست رحیل

» شنیدہ ام سخنی خوش کہ پیر کنعان گفت « والی غزل میں قزوینی نے ایک

مصرع اس طرح لکھا ہے :

کہ تخم خوشدلی اینست پیر دھقان گفت

قلمی نسخہ میں یہ مصرع اس طرح ہے :

کہ تخم خوشدلی انسیت کہ پیر کنعان گفت

» مرادات « والی غزل میں قزوینی نے ایک شعر یہ بھی شامل کیا ہے جو قلمی میں نہیں ہے :

رخ تو در دلم آمد مراد خواہم یافت

چرا کہ حال نکو در قفای فال نکوست

مندرجہ بالا اختلافات محض نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ۔ اس قلمی نسخہ

کا اگر مطبوعہ ایڈیشن سے تفصیلی مقابلہ کیا جائے تو » حافظیات « میں ایک مفید اضافہ ہوگا۔

Oriental Library Catalogue

THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by G. P. Colver, M.A., Ph.D.	Rs. 5-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by G. Singh, M.A., Ph.D.	Rs. 3-00
THE VICTORIAN THEORY OF SOCIAL EVOLUTION	by A. Rose, D. Phil. (Oxon.)	Rs. 2-0
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by Masoodul Hasan, M.A. (Alig.)	Rs. 4-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by Q. H. Farooque	Rs. 5-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by Abdul Haseeb	Rs. 6-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by K. A. Nizami	Rs. 12-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	Maulvi Zafar Hasan	Rs. 8-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by Ket Kwai Sun, M.A., Ph.D. (Alig.)	Rs. 13-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by Nicolai A. Zinich	Rs. 3-00 or 7s.
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by Dr. Minshur Rahman	Rs. 5-00 or 7s.
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by Dr. Saitah Chappin	Rs. 20-00
THE HISTORY OF THE MONGOL EMPIRE	by K. A. Nizami	Rs. 12-00

پیر الحق بگرامی بطور نے مسلم پرنسپل پر اس کی گڑھ سے نکال کر
پھر پروانہ جاسٹر کی گڑھ سے خارج کیا



فلاو

۱۹۹۱

اکتوبر

شاه کوه

۲۰۰۰ از ڈاکٹر عبدالعلیم

۱۰۰۰ از عبداللہ و مایہ اور ما من البلاد

۱۰۰۰ از شہر قاری ناصر (حصہ اول)

۵۰۰ از شہر قاری

۴۰۰ از شہر قاری (حصہ اول)

۵۰۰ از شہر قاری (حصہ دوم)

..... از شہر قاری (حصہ سوم)

..... از شہر قاری

۱۰۰۰ از ڈاکٹر عبدالعلیم

۱۵۰۰ از عطاء اللہ بٹ

۱۰۰۰ از حکیم عبداللطیف

۲۰۰۰ از " " "

۲۰۰۰ از محمد طیبہ طیبہ

۲۰۰۰ از " " "

۲-۲۵ از سید محمد کمال الدین حسینی

۲۰۰۰ از " " "

۲۰۰۰ از " " "

۲۰۰۰ از " " "

۲۰۰۰ از " " "

۲۰۰۰ از " " "

۲۰۰۰ از " " "

۲۰۰۰ از " " "

جلد ۲

نمبر ۴

فکر و نظر

اکتوبر ۱۹۶۱

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپے (علاوہ محصول ڈاک)

قیمت فی پرچہ دو روپے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت
ڈاکٹر قدیر احمد، صدر شعبہ فارسی و سکریٹری ادارہ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
کے ہتھ پر کی جائے

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحات
۱	ادب اور تاریخ	جناب اسلوب احمد انصاری	۱
۲	مونس الاحرار مولفہ احمد بن محمد کلانی اصفہانی	پروفیسر نذیر احمد	۱۵
۳	نفسیاتی افسانہ	جناب محمد یسین صدیقی	۵۴
۴	بالزاک کا آرٹ	ڈاکٹر یوسف حسین خان	۸۱
۵	» بابائے اردو « (مولوی عبدالحق مرحوم)	پروفیسر رشید احمد صدیقی	۹۳
۶	تلگو ادب محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں	پروفیسر ہارون خان شروانی	۱۱۳
۷	لیگور کا ایک خط		۱۱۷
۸	شعلہ آواز (تبصرہ)	ڈاکٹر نبی ہادی	۱۱۹

1944



1944

1

ادب اور تاریخ

از

جناب اسلوب احمد صاحب انصاری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

دنیا کے عظیم ادب پر ہم دو حیثیوں سے نظر ڈال سکتے ہیں۔ مختلف زبانوں میں لکھے ہوئے ادبی کارنامے ایک ہمہ گیر نظام (Order) کا حصہ ہیں۔ جس پر ہم ایک کل کے طور پر حکم لگا سکتے ہیں۔ ایسا کرنے وقت ہم زمان و مکان کی پابندیوں کو مدنظر نہیں رکھتے، بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ انسانی فطانت کا جوہر ان سب میں مشترک ہے۔ اور یہی ان کے درمیان رابطہ اتحاد ہے۔ یہ گویا ان پر ابدیت (Eternity) کے نقطہ نظر سے غور کرنا ہے۔ اور یہ دراصل اعتراف ہے ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ شخصیت کا، اور اس پورے نظام کا بھی جس کا وہ شخصیت ایک جزو ہے۔ ایسے نظام میں ہومر کی الیڈ (Iliad)، رومی کی مثنوی، کالیداس کی شکنتلا، گوٹے کا فاؤسٹ، شیکسپیئر کا میکبٹھ (Macbeth)، بالزک کا بوڑھا گوریو (Old Goriot) اقبال کی نظم «لینن سے خطاب» اور ٹالسٹائی کا «جنگ اور امن» بلا کسی امتیاز کے شامل ہیں۔ متوازی طور پر یہ نقطہ نظر بھی صحیح ہے کہ یہ سب کارنامے تاریخ کے ایک خاص نقطہ پر وجود میں آئے ہیں، یعنی مخصوص تاریخی اور مادی حالات کی پیداوار ہیں۔ ان کی تخلیق اور ان کا ارتقاء مختلف ادوار اور مختلف معاشرتی ڈھانچوں میں ہوا ہے۔ اور اس لئے ان کی تفہیم کے لئے ان دونوں کے متعلق واقفیت ہم پہنچانا ضروری ہے، مثلاً ہومر اور دوسرے یونانی فن کاروں کو سمجھنے کے لئے یہ جانتا ضروری ہے کہ یونان میں جمہوریت کا تصور کیا تھا۔ اور عام طور پر دیوتاؤں، عورتوں اور غلاموں کے بارے میں یونانی کیا خیالات رکھتے تھے یا مثلاً دانتے کے سلسلہ میں یہ جانتا ضروری ہے کہ از منہ وسطیٰ میں انفس و آفاق کے بارے میں کیا تصورات رائج تھے۔ ورجل کے سلسلہ میں یہ جانتا ضروری ہے کہ سلطنت روما کی اس زمانہ میں کیا اہمیت تھی۔ ڈکنس (Dickens) کے بارے میں یہ جانتا ضروری ہے کہ صنعتی انقلاب نے انگریزی سماج میں عام انسانوں، خاص طور پر نچلے طبقے کے لئے کیا مسائل پیدا کر دیئے تھے۔ یہ طریق عمل بالکل جائز

اور منطقی ہے۔ کیونکہ ادبی کارنامے محض خلاء میں وجود میں نہیں آتے، بلکہ ہم عصری میلانات سے گہرے طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ اور ان کی تفہیم کے لئے ہمیں نفسیات کے اس عمل کی ضرورت پیش آتی ہے جسے (Empathy) کہا جاتا ہے، یعنی تخیل کے ذریعہ اپنے آپ کو کسی شے یا شخص کے اندر داخل کرنا۔ یہ عمل ہر اس ادبی کارنامہ کے متعلق کرنا ہوتا ہے جو کسی ایسے دور میں تخلیق کیا گیا ہے، جو تاریخی طور پر ہم سے بعید ہے۔

اب اس ذہنی اور تخیلی نفوذ کی عملی تدابیر کیا ہیں؟ انہیں ہم آسانی کی خاطر چار عنوانات کے ماتحت تقسیم کر سکتے ہیں :

(الف) معاشرتی اور سیاسی تاریخ

(ب) تاریخ تصورات

(ج) علم الاصنام

(د) لسانی تاریخ

اگر یہ بات صحیح ہے کہ ادب کی تخلیق ایک معاشرتی مظہر ہوتی ہے اور ادب کی اقدار، زندگی کی اقدار کے اندر، وقت اور ہمیشگی، دونوں کے اعتبار سے پیوست ہیں، تو ہمیں کسی بھی ادبی کارنامے کے سلسلے میں، اسے اس کی معاشرتی اور سیاسی تاریخ کے چوکھٹے کے اندر رکھنا پڑیگا۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا، ہر تاریخی دور، برتاؤ اور عمل کا ایک خاص معیار اور سانچہ رکھتا ہے۔ اور یہ متعین ہوتا ہے، سماجی زندگی کے مقام ارتقاء اور اس کے تقاضوں سے۔ اور ان کا رنگ ادبی کارنامہ میں بالواسطہ طور پر جھلک سکتا ہے۔ سیاسی تاریخ کی اہمیت معاشرتی تاریخ کے مقابلہ میں کم ہے، کیونکہ دراصل سیاسی تاریخ صرف اسی حد تک اہم ہے، جس حد تک کہ اس سے باہمی تعلقات کے ڈھانچے میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور معاشرتی ادارے بدلتے ہیں۔ گویا سیاست کی اہمیت بجائے خود نہیں ہے، بلکہ منحصر ہے، ان معاشرتی اور تمدنی شیوں پر جو ان کے نتیجے کے طور پر وجود میں آتے ہیں۔ ادبی کارناموں کی تاویل (Exegesis) کے سلسلے میں ان شیوں کا تجزیہ اور علم ضروری ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں تاریخ تصورات (History of Ideas) کی اہمیت کسی قدر زیادہ ہے۔ ادبی کارنامہ میں مجرد تصورات نہیں پائے جاتے، نہ انہیں ادبی کارناموں سے اخذ کرنا اور انہیں ان کا نقطہ ارتکاز (Point of focus) سمجھنا درست ہے۔ فکری اور فلسفیانہ تجرید

ان کارناموں میں بار نہیں پاتی، ایسے تصورات (Abstractions) ادبی کارناموں کے لئے ایک ڈھانچہ فراہم کرتے ہیں۔ ان میں صرف ایسے ہی تصورات کا گذر ممکن ہے، جو عام شعور کا حصہ بن چکے ہوں اور ذہنی آبوہوا کے مترادف کہے جاسکیں۔ پھر ادبی کارناموں میں وہ انتہائی محسوسیت اور تجسیم کے ساتھ پیش کئے جاتے ہیں، اور جذبات اور تخیلی شعور کے وسیلہ سے راہ پاتے ہیں۔ لیکن تاریخ تصورات سے ہمیں ایک کلید ضرور ہاتھ آجاتی ہے۔ مثلاً انگریزی کے رومانی شاعروں کے یہاں ہمیں بعض سیاسی خیالات کا عکس ملتا ہے جو انقلاب فرانس اور روسو کی تحریروں کے زیر اثر عام شعور میں رچ بس گئے تھے۔ ورڈزورث، کالرج یا شیلے اور بائرن کی شاعری میں ہمیں ان خیالات کے جو مرتعش سائے ملتے ہیں اور جتنے دلفریب انداز سے ایک جمہوری جنت کا تصور ابھرتا ہے، وہ سیاسی مفکرین کے خیالات سے مختلف ہے۔ اور زیادہ موثر ہے۔ ورجل اور دانتے کے یہاں تصورات کا جو ڈھانچہ ملتا ہے وہ بالترتیب سلطنت روما اور کیتھولک چرچ (Catholic Church) کی دین ہے۔ انگریزی شاعر چاسر کی کہانیوں (The Cannterbury Tales) کے پس پشت ہمیں نہ صرف ازمئہ وسطیٰ کے سماج کا طبقاتی ڈھانچہ ملتا ہے بلکہ اس پر علم النجوم (Astronomy) کا اثر اور اس سے پیدا شدہ اور منسلک تقدیر، خدا کے عام اور انسانی ارادہ کی جبریت، کا وہ تصور بھی ملتا ہے جو اس زمانے کے فلسفہ اور دینیات کا جزو اعظم تھا۔ چاسر کے ہم عصر شاعر لینگ لینڈ (Langland) کے یہاں طبقہ واری سماج کے احساس کے ساتھ ہی تیرہویں اور چودھویں صدی میں مروجہ فلسفہ اور دینیات کے اہم تصورات کا پرتو بھی جھلکتا ہے۔ ایران کے صوفی شعراء کے یہاں معرفت الہی کے جو نظریے ملتے ہیں، وہ ان نظریات کا شعری بیان ہیں جو بیک وقت سیاسی حالات اور یونانی فلسفیانہ عقاید سے مل کر پیدا ہوئے تھے۔ الزیتہ عہد کے انگریزی ڈرامہ نگاروں کے یہاں آفاقی نظم (Cosmic Order) کا تصور، اولین گناہ اور خدا کی مرحمت اور حضرت عیسیٰ کی قربانی کے وسیلہ سے نجات کا تصور اور مخلوقات عالم کے حلقہ ہائے زنجیر کی طرح باہم مربوط و منسلک ہونے کا تصور، ادبی کارناموں کے نقش و نگار میں گہرے طور پر پیوست ہیں۔ انگریزی شاعر پوپ کے (Essay on Man) میں فطری مذہب (Deism) کا جو تصور ہے، وہ اٹھارویں صدی میں عقلیت (Rationalism) کے فروغ سے علاقہ رکھتا ہے اور ہبوط آدم پر اسی نقطہ نظر سے روشنی ڈالنے کے میلان کو ظاہر کرنا ہے۔ اسی طرح انگریزی شاعر ولیم بلیک (William Blake) کے یہاں تو رات کی مذہبی داستانوں، سترہویں صدی کے

منکر اخلاق مفکروں (Antinomians) اور خفیہ طاقتوں میں یقین رکھنے والوں (Occultists) کے خیالات تہی معنویت کے ساتھ پیش کیے گئے ہیں۔ وکٹورین عہد کے شاعر ٹینسن (Tennyson) کے یہاں ارتقائی نظریات کا احساس، جو حیاتیات اور علم طبقات الارض (Geology) کے متعلق تحقیقات کا نتیجہ تھے، شعری رنگ و آہنگ میں ملتا ہے۔ لیکن ان تصورات کی تاریخ اور کسی بھی ادبی کارنامے میں فی نفسہ جو فرق ہے، اس پر تنقید کی ضرورت نہیں۔ یہاں پھر دو باتوں پر زور دینا ضروری ہے۔ اول تو یہ کہ ان تصورات اور ادبی کارناموں میں سخت گیر مطابقت و مماثلت فرض کرنا غلط ہے، ہاں ان سے ان کی تفہیم میں ضرور مدد ملتی ہے۔ اور دوسرے یہ کہ تصورات کا سفر، سیاسی، مذہبی اور فلسفیانہ تصانیف یا تحریروں سے براہ راست فنی کار ناموں کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ عمومی شعور و ادراک میں گہل مل چکنے کے بعد اور اسی کے واسطے سے۔

تاریخ اور عام شعور کا یہ تعلق ہمیں علم الاصلام تک لے آیا ہے۔ علم الاصلام کے بہت سے مفہوم ہوسکتے ہیں۔ علم الاصلام کو ارسطو نے پلاٹ، یا کہانی یا داستان کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ بعض لوگ اسے مذہب اور شاعری کی درمیانی کڑی تصور کرتے ہیں، علم الاصلامی تصورات نہ صرف تاریخ کی ضد ہیں، بلکہ عام طور پر عقلی اور استدلالی انداز فکر (Attitudes) کا جواب، جب ہم مصری، یونانی، یا رومی و ہندی علم الاصلام کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس سے دیوی دیوتاؤں کا وہ حلقہ اور حکایتوں اور داستانوں کا وہ مجموعہ مراد ہوتا ہے جس میں انسانی جذبات و احساسات کو مشکل طور پر افسانوی زبان و بیان کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ بعض اوقات علم الاصلام سے مراد وہ مجموعہ عقاید یا ان کا ڈھانچہ ہوتا ہے جو مروجہ عقائد، یا ٹھہرے ہوئے، فرسودہ اور اور بندھے لکے خیالات کا بدل ثابت ہوسکے۔ مثلاً جدید ترین ادب اور شاعری میں علم الاصلام کی تلاش در اصل فکر و عمل کی طرف ان میلانات اور محرکات کی تلاش ہے جو قدیم، رسمی، اور از کار رفتہ فکر و عمل کے ڈھانچوں کو تبدیل کردیں۔ جن میں سخت گیری، کٹرپن اور تنگی نہ ہو، جو انسانی ذہن کی خلاقی اور تخیل کی شادابی اور وفور کا ساتھ دے سکیں۔ علم الاصلام کو کائناتی روح کی قوت گویائی کہا گیا ہے۔ دراصل یہ کہنا زیادہ صحیح ہے، کہ علم الاصلام وہ نقطہ ہے، جہاں فن کار کا ذہن آفاقی ذہن سے اپنا ربط قائم کرتا ہے۔ اس آفاقی ذہن سے کیا مراد ہے؟ مشہور ماہر نفسیات یونگ (Yung) کے نظریات اس سلسلے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ اجتماعی لاشعور

(Collective unconscious) کو اس کے نظام فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ انسان نے صدیوں کی تاریخی جدوجہد کے دوران میں جو کچھ سوچا ہے، جو کچھ برتا ہے اور جو کچھ محفوظ رکھا ہے، اس کا عطر چند لازوال اشاروں، روایتوں اور کہانیوں کی صورت میں ڈھل گیا ہے۔ ان میں ایک طرح کا تاریخی تسلسل بھی ہے اور تاریخی پابندیوں سے بلند و بالا ایک طرح کی ہمیشگی بھی۔ علم الاصنام کی تخلیق چشم زدن میں نہیں ہوجاتی، بلکہ یہ رفتہ رفتہ صورت پکڑتا ہے، اسی لئے اس میں گہرائی اور اندرونی زرخیزی ہوتی ہے، اس کے سونے کبھی خشک نہیں ہوتے، اور اس کی توانائی استعمال کے باوجود ختم نہیں ہوتی۔ ان اصنام خیالی کے وسیلہ سے پرانی حقیقتوں کو نئے آب و رنگ کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے ان میں انسانی جذبات اور برتاؤ کے لطیف رنگ اور تبدیلیاں ملتی ہیں۔ ان کی طرف اشارہ کرنے اور انہیں جگانے سے ہم خیالات اور یادوں کے ایک وسیع مجموعہ اور رقبہ کو تازہ کرسکتے ہیں۔ اسی سے ادب میں رمزیت، بلاغت اور تغلیقی شان پیدا ہوتی ہے۔ علم الاصنام، اس تجربہ کی ایک پرت (Substratum) ہے جو صدیوں پر پھیلا ہوا ہے، اور جس سے دوامی موضوعات اور محرکات ذہن انسانی کو جلا دینے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ ان عنصری حسی پیکروں (Archetypes) کے ذریعہ، جو علم الاصنام کا دوسرا نام ہیں، فرد اپنے تجربے کے تنگ دائرہ سے باہر نکل کر دوامی اور آفاقی تجربے کے تسلسل میں شامل ہوسکتا ہے۔ علم الاصنام میں ایک جمالیاتی اور حسی اپیل بھی ہوتی ہے، ہندی، اردو، انگریزی اور فارسی، غرض دنیا کے ہر ادب میں علم الاصنام سے رنگ و آہنگ کے ابھارنے کا کام لیا گیا ہے۔ اسی کے استعمال کی وجہ سے ادبی کارناموں میں باسی پن نہیں آنے پاتا اور ان کے اشاروں میں تازگی باقی رہتی ہے۔ بعض شاعر ایسے بھی ہیں جن کا علم الاصنام کا نظام انفرادی ہے۔ مثلاً جیسے انگریزی شاعر ولیم بلیک (William Blake)۔ انفرادی اور اجتماعی یا عالمگیر علم الاصنام میں یہ فرق ہے کہ اولاً ذکر سمجھنے کے لئے خود اس فن کار کی پوری فنی کائنات کا جائزہ لینا پڑتا ہے اور آخرالذکر کے اشارے اور کنٹے عام فہم ہوتے ہیں۔ لیکن انفرادی علم الاصنام کا نظام بھی اسی وقت قابل وقعت ٹھہر سکتا ہے جبکہ وہ تجربہ اور احساسات و مشاہدات کے آفاقی اور عام پہلوؤں کی ترجمانی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ انگریزی کے اکثر بڑے شاعروں کے یہاں ہمیں کلاسیکی اور مذہبی علم الاصنام کو متوازی طور پر استعمال کرنے کی کرشم بھی نظر آتی ہے، اس طرح کی مرکب اشاریت کی سنہ چہتی اور اندرونی زرخیزی سے انکار ممکن نہیں۔ آرٹ کی اصطلاح

میں اسے (Contrapuntal Symbolism) کا نام سے پکارا جاتا ہے۔ ارسطو نے جب یہ کہا تھا کہ شاعری تاریخ کی نسبت زیادہ گہرا اور فلسفیانہ عمل ہے تو اس کی مراد ادب کی اسی آفاق گیری سے تھی جو علم الاضنام کے استعمال سے حاصل ہوتی ہے۔

اب ہم لسانی تاریخ کے متعلق بھی غور کریں، جس کا ادب سے گہرا تعلق ہے، جدید دور کے ایک ممتاز عالم اور نقاد نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ شاعری میں مختلف ادوار میں تبدیلیاں، زبان کی تبدیلیوں کا عکس ہوتی ہیں، اور زبان میں تبدیلیاں سماجی حالات میں تغیر و تبدل کا نتیجہ۔ گویا سماجی حالات کا اثر براہ راست شاعری پر نہیں پڑتا۔ بلکہ دراصل شاعری ایک عکس نما (Kaleidoscope) ہے، جس سے زبان کے لب و لہجہ اور محاورہ کے بدلنے کا پتہ چلتا ہے۔ یہ رائے کسی قدر مبالغہ پر مبنی ہے تاہم اتنا یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ زبان و ادب کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ الفاظ کے معانی میں تبدیلی کے بہت سے اسباب ہیں۔ اول ان اشیاء اور ضروریات میں ترمیم و اضافہ، جنہیں الفاظ پورا کرتے ہیں، دوسرے زندگی میں مادی ضروریات کے لحاظ سے آہستہ آہستہ پیچیدگی کا پیدا ہونا، تیسرے الفاظ کے امکانات اور ان کی قوت اظہار کو شعوری طور پر بڑھانے کی کوشش، چوتھے بعض معانی کا مقبول ہو جانا، اور بعض دوسرے معانی کا اسی سبب سے متروک ٹھہرنا، (درخت کی پتیوں کی طرح الفاظ بھی اپنے پرانے برگ و بار کو اتار پھینکتے ہیں، اور نئی توانائیوں اور نئی قوتوں کو حاصل کرتے ہیں) اور پانچویں، دوسری زبانوں سے الفاظ کی مانگ اور درآمد کا سلسلہ جاری رہنا جس سے مروجہ الفاظ میں ترمیم ہوتی رہتی اور نئے الفاظ وجود میں آتے رہتے ہیں۔ خیال کی طرح عمل میں بھی برابر عمل ارتقاء جاری رہتا ہے۔ ادب کے تاریخی مطالعہ میں زبان کی صحت سے واقفیت پہنچانا بہت ضروری ہے۔ امتداد زمانہ سے ادب کے پرانے ادوار بالکل ناموس اور اجنبی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ولی اور چاسر کی زبان آج کی اردو اور انگریزی نہیں ہیں۔ اسی طرح تلسی داس یا عباس مروزی یا امراء القیس کی زبان آج کی ہندی یا فارسی یا عربی نہیں ہے۔ ادب کے تاریخی مطالعہ کے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ جس صد کے ادب کا مطالعہ کیا جائے، اس کے زبان و محاورہ سے پوری واقفیت ہم پہنچائی جائے۔ یہ دراصل ادب کے حروف تہجی پر عبور حاصل کرنے کے مرادف ہے۔ ایسا کئے بغیر پورا الطف حاصل کرنا اور مصنف کے قلب و روح کی گہرائیوں میں اُترنا ممکن نہیں۔ کسی پرانے شاعر یا ادیب کو جدید زبان کے محاورہ میں پڑھنا ایسا ہی

ہے جیسے کسی غیر زبان کے ادب کو اپنی زبان میں ترجمہ کی مدد سے پڑھنا۔ ظاہر ہے کہ ایسا کرنے سے ادبی کارنامہ کی اصل روح قریب قریب ختم ہو جاتی ہے۔ ادب کے صحیح مطالعہ کے لیے زبان کی عہد بہ عہد تبدیلیوں کا مطالعہ بے حد ضروری ہے۔ دراصل معاشرت اور عام پرتاؤ اور عمل کے معیاروں میں تبدیلی، زبان کا ارتقاء اور شعری اور ادبی اسالیب میں تغیرات، سب ایک دوسرے سے ملے جلے ہیں۔ اور ادب پر محاکمہ کرنے اور اس میں بصیرت حاصل کرنے کے لیے ان تینوں پر نظر رکھنا ضروری ہے۔

اب ہم ادب کی چند اضاف کا جائزہ لے کر یہ دیکھیں، کہ وہ کس طرح کے تاریخی پس منظر کا مطالبہ کرتی ہیں۔ سب سے پہلے رزمیہ کو لیں۔ رزمیہ کا لکھا جانا آج کل کے معاشرہ میں ممکن نہیں۔ اولیں رزمیہ میں، خواہ ہم ایلڈ (Iliad) کا تصور کریں، یا مہابھارت کا یا شامنامہ کا، اعلیٰ طبقاتی شان و شوکت کی جھلک کے باوجود ایک طرح کے ڈھیلے ڈھالے اجتماعی نظام کا پتہ چلتا ہے، مافوق الفطرت عناصر اور قوتوں کا انسان کے عمل اور اس کی تقدیر میں کیا ہاتھ تھا، اس کا سراغ ملتا ہے، آلات جنگ کی تفصیلات سے عام واقفیت کا راز کھلتا ہے۔ رزمیہ، حوامی گیتوں کے برعکس، سیاست اور معیشت کے سلسلہ میں ایک ترقی یافتہ سماج کو فرض کرتا ہے۔ لیکن اس میں تمام تر کھیل دیوی دیوتاؤں کا نہیں ہے بلکہ انسانی عمل کی اہمیت کے نقوش واضح ہونے لگتے ہیں۔ جس پیمانہ پر اور جس تفصیل کے ساتھ ایک ایک چیز کا بیان ملتا ہے، وہ تخیل کی فراوانی اور ہمہ گیری طلب کرتا ہے۔ رزمیہ کا خمیر ان مقبول داستانوں اور عقائد سے اٹھا ہے، جو ہر طرف بکھری ہوئی تھیں۔ رزمیہ کو کم سخت گیر انداز پر تاریخ کا بدل کہہ سکتے ہیں۔ رزمیہ میں ہمیں جس انسان کی تصویر نظر آتی ہے وہ خود دیوی دیوتاؤں سے اپنے حوصلہ اور ظرف میں کم نہیں۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے، گویا اُس نے آسمان اور زمین کی تمام وسعتوں کو اپنے فکر و عمل کی حدود میں سمیٹ لیا ہے۔ آج کل رزمیہ کی تخلیق اس لیے ممکن نہیں، کیونکہ زندگی میں وسعت کے ساتھ ہی ساتھ اختصاصیت (Specialization) بڑھ گئی ہے، اجتماعی بلکہ قبائلی احساس کم ہو گیا ہے۔ انفرادی کرداروں میں دلچسپی داستانوں کی نسبت زیادہ ہو گئی ہے۔ جذبات اور احساسات کے مطالعہ میں پھیلاؤ سے زیادہ ارتکاز اور ان کے باریک نقوش پر زور دیا جانے لگا ہے۔ آج کل کے انسان کو اتنی فرصت بھی میسر نہیں، کہ وہ اتنے عظیم کارناموں کو بآسانی پڑھ سکے اور ان سے لطف لے سکے۔ خود فن کار کے تخیل کے

اظہار کے لئے اتنی رامیں کھلی ہوئی ہیں، کہ تخیل کی وحدت مختلف سمتوں اور شاخوں میں منقسم ہو گئی ہے۔ آج کے تاریخی شعور کا تقاضہ رزمیہ لکھے جانے کی طرف نہیں، ناول نگاری، افسانہ نگاری اور ڈرامہ نگاری کی طرف ہے۔

جو بات رزمیہ کے بارے میں صحیح ہے، وہ ناول پر پوری نہیں اُترتی۔ اس لئے ناول آج کل بھی لکھے جا رہے ہیں۔ ہاں یہ کہنا درست ہے کہ مختلف دور کے ناولوں سے اس زمانہ کی ذہنی اور فکری تاریخ مرتب کی جا سکتی ہے جس میں وہ لکھے گئے۔ ناول کا فن، بیک وقت سماج اور فرد دونوں میں دلچسپی کو فرض کرتا ہے، لیکن اس میں داستانوں کی نسبت کرداروں پر زور زیادہ ہوتا ہے۔ اور اس لئے ناول کے ارتقاء میں ہمیں دو باتوں کو مد نظر رکھنا چاہئے، اول یہ کہ ناول کی وسعت اور اس کا پھیلاؤ، رزمیہ کے احاطہ تحریر کی فراخی کا نقش ثانی ہے۔ اور دوسرے یہ کہ ناول کے وجود میں آنے سے پہلے انسان تخیلی اور ماورائی واقعات، بعید از قیاس صورت حال اور ناقابل وثوق افسانوی کرداروں کے طلسم میں گرفتار رہا۔ جدید ترین ناول، موجودہ سماج کے ڈھانچے کو فرض کرتے ہیں۔ جس کے مرکز و محور میں ٹھہراؤ اور سالمیت کی کمی ہے۔ مجموعی طور پر یہ کہنا درست ہے کہ ناول میں مختلف ادوار میں بہت سے کرداروں اور ان کی باہمی آویزش و ارتباط یا محض ایک کردار کے ذہنی اور نفسیاتی اعمال کو جو جگہ دی گئی ہے، وہ معاشرہ میں اجتماعیت اور بڑھی ہوئی انفرادیت کے متضاد رجحانات کو ظاہر کرتی ہے۔ رزمیہ کی تخلیق میں دیوزادوں جیسے فکرو تخیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ناول عام طور پر زندگی سے قریب تر ہوتا ہے۔ اور اس کی تخلیق میں عقل و انضباط کو زیادہ دخل ہوتا ہے۔ ناول میں کردار الگ الگ اکائیوں کی حیثیت سے نہیں پائے جاتے، بلکہ ایک دوسرے پر عمل کرتے اور ایک دوسرے کو بداتے ہیں۔ ناول کا مطالعہ پورے سماج کا مطالعہ ہے، اور ان انسانی رشتوں کا، جنہیں مادی حالات نے متعین کیا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص ہندوستان کی دیہی زندگی اور اس کے مسائل کا جدید زمانہ میں مطالعہ کرنا چاہے، تو اسے پریم چند کے »گودان« میں اس کی اچھی عکاسی مل سکتی ہے۔ اسی طرح روس میں انقلاب کے لئے جو جدوجہد انسانوں نے کی، اس کا مطالعہ اگر گورکی کے ناول »مات« کے ذریعہ کیا جائے تو وہ سیاسی اور تاریخی دستاویزات سے زیادہ دلچسپ اور جیتا جاگتا معلوم ہوگا۔ اسی طرح ڈکنس (Dickens) کے ناولوں سے انگلستان کے صنعتی دور کے مسائل اور ان سے پیدا شدہ انتفاع، ناانصافی اور انسانی دشواریوں پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔

تیسری صنف ادب ہجو (Satire) کی ہے ، ہجو دو طرح کی ہوسکتی ہے ، یعنی خالص انفرادی ، اور آفاقی۔ خالص انفرادی ہجو بہت کم حیثیت اور کم وقعت ہوتی ہے ، اس سے رقابت ، کینہ پروری ، کبیدہ خاطر کی اور بد باطنی کا پتہ چلتا ہے ، جو سب تنگ اور ذاتی جذبات ہیں۔ اس قسم کی ہجو میں ذاتی محرومیوں اور حق تلفیوں کے خلاف غم و غصہ اور انتقام کا جذبہ اور ذاتی عناد و تنفر کا اظہار ہوتا ہے ، لیکن ظاہر ہے کہ ذاتی ہجو دوسروں کو زیادہ عرصہ تک متاثر نہیں کرسکتی اور نہ اس کی اخلاقی اور سماجی اہمیت ہوتی ہے۔ (Juvenal) نے کہا تھا ، کہ برہمی کا جذبہ ہجو نگار کے لئے بنیادی ہے۔ اس برہمی اور احتجاج کا اظہار غیر شخصی مظاہر کے خلاف ہی ہوسکتا ہے۔ اس کے پس پشت اخلاقی حقیقت نگاری کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس قسم کی ہجو عام طور پر اس وقت وجود میں آتی ہے ، جب معاشرت میں اضطراب اور انتشار نمایاں ہو ، جب عام برتاؤ اور عمل کے سانچے بنیادی اور مرکزی اقدار حیات اور نصب العین کی نفی کرتے ہوں ، جب انسان کا عمل اس کے عقائد کا منہ چڑاتا ہو ، اور جن اقدار کی انسان پرستش کرنا رہا ہے ، ان کی تکذیب پر وہ کھلم کھلا آمادہ ہو۔ انگریزی کے بڑے ہجو نگاروں ، یعنی ڈرائیڈن (Dryden) ، پوپ (Pope) اور سوئفٹ (Swift) اور کسی حد تک میر ، سودا اور اکبر کے یہاں ان اصول کی کار فرمائی نظر آئیگی۔ احیاء (Restoration) کے بعد شکست و ریخت کی جو صورت اداروں اور افراد کی کوتاہیوں کے سلسلے میں ، انگلستان کے معاشرہ میں نظر آتی تھی ، اسی سے ملتی جلتی صورت ہندوستان میں میر اور سودا کے دور میں مغل سلطنت کے اضطراب کے وقت موجود تھی۔ انگلستان میں مسائل زیادہ واضح اور شعور زیادہ نکھرا ہوا تھا ، یعنی اخلاقی واقعیت کا عنصر زیادہ تھا۔ کسی معاشرہ میں ہجو نگاری کی بہتات اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ چند باشعور افراد کے یہاں انسانوں کو مکمل دیکھنے اور ان کی کمزوریوں اور خامیوں کو اخلاقی پیمانوں سے ناپ کر انہیں نمایاں کرنے کی بے چین خواہش پائی جاتی ہے۔ لیکن کسی بھی ہجو نگار کے یہاں شخصی اور غیر شخصی عناصر کو الگ کر کے دیکھنا خاصا دشوار مرحلہ ہے ، کیوں کہ ہجو نگار بھی ذاتی طور پر انہی نامساعد اور شقاوت آمیز حالات کا شکار ہوتا ہے ، جن کے خلاف وہ عمومی طور پر احتجاج کرتا ہے ، اور اس کے ذاتی تاثرات کی آمیزش اس کے معروضی انداز فکر میں بہر حال کبھی نہ کبھی جھلک اُٹھتی ہے۔ ہجو نگار کے یہاں جو اضطراب ، درشتی اور تلخی پائی جاتی ہے ، وہ پیدا تو ہوتی ہے اولاً ذاتی شکایت کی شدت تاثر ہے ، لیکن یہ ضروری

نہیں کہ اس کا نشانہ افراد ہی بنیں۔ اس میں وسعت پیدا کرنے اور اسے عام طور پر قابل قبول بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسے اپنی ذات سے علیحدہ کر کے پوری انسانی برادری پر منطبق کیا جائے۔ انگریزی ہجو نگار سوئٹس کے یہاں احتجاج اور مزمت کی آفاق گیری مسلم ہے۔ اس میں کچھ ذاتی عناصر کی آمیزش بھی ناقابل انکار ہے۔ یہی حال سودا کا بھی ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ ہجو نگار کے یہاں بنیادی محرک نفرت کا جذبہ ہوتا ہے، 'نفرت کی شدت، محبت کی شدت کو فرض کرتی ہے، اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ انسانوں سے شدید محبت، ان کی خامیوں سے شدید نفرت کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ہجو نگار خامیوں اور کوتاہیوں کی مزمت اس لئے کرتا ہے، کیوں کہ وہ ان انسانوں کو جن سے اسے محبت ہے، ان سے بلند و منزہ دیکھنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس کی ظاہری تندی اور تلخی سے ہمیں فریب نہیں کھانا چاہئے۔ اچھی اور معیاری ہجو نہ منفی نقطہ نظر کو پیش کرتی ہے اور نہ محض ذاتی ہوتی ہے۔ اس کے پس پشت محض اصلاح پسندی نہیں، بلکہ اخلاقی انقلاب کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ ہجو نگار کے سلسلے میں تاریخی نقطہ نظر کی ضرورت پیش از پیش آتی ہے۔ ایسے افراد کے متعلق جو ہجونگار کے تیر مذمت کا ہدف بنے ہیں، اور محض معمولی افراد نہیں ہیں، بلکہ بعض ان مسائل سے متعلق ہیں، جنہوں نے ہجو نگار کو مذمت پر اکسایا ہے، ہمیں سوانحی اطلاع بہم پہنچانے کی ضرورت ہوتی ہے، ورنہ اکثر ان اشاروں کا مطلب سمجھنا دشوار ہوتا ہے، جن کے بغیر طنزیہ واروں کی غایت کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ ہی ہمیں اس پورے سیاسی اور سماجی ماحول کی باز آفرینی کی ضرورت بھی ہوتی ہے، جن سے کسی خاص ہجویہ کارنامہ کا خمیر اٹھا ہے۔ بسا اوقات ہجویہ تحریریں کا اشارتی ڈھانچہ (Frame of Reference) ہم عصری زندگی، ان کا مواد معصیت اور حماقتیں، اور ان کا ہدف نمائندہ کردار ہی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خیال درست نہیں کہ اعلیٰ ہجو نگاری کے نمونے محض وقتی اور صحافتی اہمیت رکھتے ہیں، کیوں کہ بدلے ہوئے حالات میں بھی ہمیں اکثر اس صورت حال اور ان کوتاہیوں کا اعادہ نظر آتا ہے، جنہوں نے اولاً ہجو نگار کی حس امتیاز اور جذبہ مذمت کو اکسایا تھا، ہاں ہجو نگار کے نشتروں سے لطف اندوز ہونے کے لئے یقیناً تاریخ کے نقطہ کو گردش میں لانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ تسلیم کرنا قرین انصاف ہے کہ ہجویہ تحریریں، اور دوسرے اصناف ادب کے مقابلے میں اپنے ایک حصے کی کشش اور تاثیر کو کھو بیٹھتی ہیں، تاوقتیکہ تاریخی تخیل کو پوری دیانت داری اور صحت و احتیاط کے ساتھ استعمال میں نہ لایا جائے۔

اب ایک نظر ہم ایک اور صنف ادب پر ڈالنا چاہتے ہیں، یعنی قصیدہ گوئی۔ اس کا رواج عربی ادب سے فارسی میں منتقل ہوا، اور فارسی سے اردو میں۔ قصیدہ کے اجزائے ترکیبی تشبیب، گریز، مدح اور خاتمہ ہیں، اور اس کی نمایاں خصوصیت باند آہنگی۔ یہ بیانیہ نظم ہوتی ہے، جس میں تخیل کی فراوانی، زبان و بیان کی چستی، جزئیات نگاری، علوے مضامین، پھیلاؤ اور تنوع، سب پائے جاتے ہیں۔ یہاں قصیدے کے ہئیتی عناصر سے اس قدر سروکار نہیں، جتنا اس کے تاریخی پس منظر سے۔ یہاں یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عربی قصائد میں جو خصوصیات تھیں، یعنی سادگی اور قدرتی پن، جوش بیان، مدوح کی جائز تعریف، متفرقات کا بیان، مدوح کی تعریف کے علاوہ اور دوسرے جذبات و خیالات کا اظہار، اور تشبیہات کے استعمال میں مشاہداتی مدرک (Perceptual object) پر نظر، وہ براہ راست عربوں کے سادہ معاشرتی نظام اور ان کی زندگی کی سادگی سے مربوط ہے۔ ایران کی سر زمین میں پہنچ کر اس صنف نے زندگی کی پیچیدگی، دولت کی فراوانی، درباروں کی شان و شوکت اور زبان و بیان میں آراستگی کے سبب ایک نیا رخ اختیار کیا، اور خاقانی، عرفی، اور قآنی وغیرہ کے قصائد میں فطری سادگی سے دوری اور تخیل کی بے پایاں پرواز کی وجہ سے عربوں کی واقعیت یکسر معدوم اور ایرانی اثر تمام تر غالب آگیا، اور قصائد انعام و اکرام حاصل کرنے اور بادشاہوں اور رئیس زادوں کی بے جا اور بے معنی ستائش کے لئے استعمال کئے جانے لگے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تمام عمل کی وجہ سے زبان بہت منجھ گئی، اور اس میں نازک اور اچھوتے مضامین کے ادا کرنے کی بیش از بیش قدرت پیدا ہوگئی، مگر عربی قصیدوں میں جو امکانات، متنوع زندگی کے مختلف پہلوؤں کو پیش کرنے کے تھے، وہ کام میں نہیں لائے گئے۔ حالی نے »مقدمہ شعر و شاعری« میں قصائد کے خلاف جو سخت احتجاج کیا ہے، وہ اسی تعلق اور خوشامد اور دہرارداری کی رسم کے خلاف کیا ہے، جو اردو قصائد کی تحریر کے محرک ہوتے تھے۔ مشرقی مالک، خصوصاً ایران اور ہندوستان میں قصیدہ گوئی کے فروغ پانے کا سبب شخصی حکومتوں کا دور دورہ رہا ہے۔ اٹھارویں صدی کے انگریزی ادب میں ادبی کارناموں کی تخلیق میں مریوں کی اہمیت خاص ہے، لیکن بہت جلد تعلیم کی اشاعت اور جمہوری روح کے عام ہوجانے کی وجہ سے یہ صورت حال تبدیل ہوگئی۔ قصیدہ گوئی سے براہ راست شاعروں کی معاش کا مسئلہ وابستہ رہا ہے۔ تعلیم کی مقبولیت، اشاعتی اداروں کے قیام، اور پڑھے لکھے طبقہ کے پھیل جانے کی وجہ سے، اور نیز شخصی حکومتوں کے

زوال اور دربارداری کے آداب ختم ہو جانے کی وجہ سے شاعروں کی گذر اوقات کا معاملہ پورے سماج کی تہذیب اور فکری زندگی سے منسلک ہو گیا ہے۔ فن کاروں کی ہمت افزائی میں اب بھی حکومتوں کا ہاتھ ہے اور ہونا چاہئے، لیکن اب یہ تعلق کسی شاعر اور کسی فارغ البال، با استطاعت فرد کے درمیان نہیں رہا ہے، اور تعلقات کے اس سانچہ کے بدل جانے سے قصیدہ گوئی کی بساط سمٹ گئی ہے۔ جو قصیدے، جن ادوار میں لکھے گئے ہیں، ان کے تجزیے سے، مروجہ مضامین اور تسلیم شدہ روایات کے عناصر کو الگ کر کے، ہم وسیع طور پر ان ادوار کی تاریخ کا ایک تصور قائم کر سکتے ہیں، اور اس سے انسان کے ذہن اور سماج کے ارتقاء کا پتہ چل سکتا ہے۔

ادب کے مطالعہ اور ادبی کارناموں کے تجزیہ کے سلسلہ میں ہم تاریخی اثرات کو نظر انداز نہیں کر سکتے، لیکن اس سلسلہ میں دو باتوں پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ اول تو یہ کہ ادب اور تاریخ کا تعلق اور ربط دھرا ہے، یعنی یہ کہ تاریخی دستاویزات سے ادب کے پس منظر، خاص طور پر ناول اور ہجو نگاری کے محرکات کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اور دوسرے ان ادبی اصناف سے ہم قیاسی طور پر تاریخی اور سماجی حالات کا استخراج کر سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ تاریخ اور ادبی کارناموں کے درمیان جو عنصر کام کرتا ہے، وہ فن کار کا تخیل ہے، جو بے رس واقعات کو ایک نیا نکھار اور شادابی عطا کرتا ہے۔ ان باتوں کے علاوہ یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ادبی کارناموں میں تاریخی اور ابدی، دونوں طرح کی سچائیاں ملتی ہیں۔ اس لئے بڑے فن کاروں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے دور کی روح کے ترجمان بھی ہوتے ہیں، اور ان کے یہاں ایسے عناصر بھی ملتے ہیں جو وقت اور مقام کی حدود سے آزاد ہوتے ہیں۔ یعنی ہر ادبی کارنامے کا ایک مقامی ضمیر ہوتا ہے، اور ایک آفاقی۔ اگر ایسا نہ ہو تو ہمید ترین ادوار میں لکھے ہوئے ادبی کارنامے آج ہمارے لئے بالکل بے معنی اور بے مصرف ہو کر رہ جائیں۔ یہاں ایک جدید ترین تنقیدی رجحان کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، جسے تنقیدی اضافیت Critical Relativism کا نظریہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کی تین تین مفروضے ہیں:

(الف) کسی بھی ادبی کارنامہ پر فیصلہ کرنے کے لئے ہمیں ان ہم عصری قارئین کو نظر میں رکھنا چاہئے، جن کے لئے وہ لکھا گیا تھا، مثلاً شیکسپیر کے کسی ڈرامے کو سمجھنے کے لئے ہمیں عام الزبتھین ڈراما دیکھنے والے کے تاثر کو تھیٹر اور دوسرے حالات کی روشنی میں متعین کرنا چاہئے، اس لئے کہ اسی کا رد عمل صحیح اور نصب العینی (Ideal)

رد عمل ہو سکتا ہے۔ یہی بات یونانی اور سنسکرت ڈرامے کے سلسلے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔

(ب) ہمیں اس غایت اور نیت کا تعین کرنا چاہیے، جو کسی کارنامہ کی تخلیق کا بین مقصد ہو سکتی ہے، مثلاً ملٹن نے اپنی عظیم نظم »فردوس گم شدہ« کے آغاز میں نظم کا جو مقصد بیان کیا ہے، یعنی خدا کے طریق کار کی انسان کے لئے توجیہ، اسے پوری اہمیت دی جائے، بلکہ بعض حالات میں اسے اس فنی کارنامے کے ادبی اور فنی مرتبہ کے تعین میں فیصلہ کن حیثیت دی جائے۔ اور ان مقدمات کے نتیجہ کے طور پر

(ج) چونکہ انسانی احساس و ادراک کی بنیادیں ہر دور میں تبدیل ہوتی رہتی ہیں، اس لئے ابدی معیار کوئی معنی نہیں رکھتے۔

ان تینوں باتوں کی اپنی جگہ اہمیت ہے، اور ادبی کارناموں کی تفہیم کے لئے وہ یقیناً کارآمد اور بارآور ثابت ہو سکتی ہیں، لیکن وہ قطعی اور آخری نہیں ہیں، اس لئے کہ (الف) ہمیں اس کا پورا حق حاصل ہے اور اس سے کوئی مفر بھی نہیں کہ ہم کسی فنی کارنامہ کو اس علم و اطلاع اور بصیرت و تجربہ کی روشنی میں پرکھیں، جو اس دور کا انسان ہونے کی حیثیت سے ہمیں حاصل ہیں۔ ہاں، ہمیں ان روایات (Conventions) کے متعلق ضرور اطلاع فراہم کرنی چاہئے جو ادبی کارناموں کے لئے ایک چوکھٹے (Frame work) کا کام کرتی ہیں۔ جو لکھنے والوں اور ان کے ہم عصری مخاطبین کے درمیان نقطۂ ارتباط بنتی ہیں اور جو تاریخی تسلسل کی ضمانت کرتی ہیں۔ (ب) فن کار جس غایت کا اعلان اپنے ادبی کارنامے کے متعلق کرنا ہے اور جسے اس کا نقطۂ آغاز کہیے، اس سے وہ غیر شعوری طور پر انحراف بھی کر سکتا ہے، کیونکہ تخلیق کا عمل شعور کی ایک سے زیادہ سطحوں پر وجود میں آتا ہے۔ اس انحراف کے اسباب و نتائج کی تنقیح، منصفانہ تنقید کے لئے ضروری ہے اور ان مزید عناصر کی پرکھ بھی، جو اصل یا صریحی مقاصد کے ساتھ داخل ہو گئے ہیں۔ اور (ج) احساس اور ادراک میں تبدیلیاں ضرور ہوتی ہیں، لیکن وہ اچانک اور انقلاب انگیز نہیں ہوتیں، اور بعض عناصر تبدیلیوں کے باوجود بھی مشترک رہتے ہیں۔ مثلاً عقل اور عشق، فکر اور تخیل اور شخصی اور غیر شخصی عناصر کی آویزش کتنی مختلف صورتوں میں تاریخ کے ہر دور میں پائی جاتی ہے۔

تنقیدی اضافیت کے نظریہ کی بحث تاریخی تجدید (Reconstruction) کے سلسلہ میں ضروری تھی۔ لیکن اگر اسے صحیح مان لیا جائے، تو قدر و قیمت کے متعین کرنے (Evaluation) کا مسئلہ کوئی معنی نہیں رکھتا، اور مختلف فنی کارناموں کے درمیان کوئی حد امتیاز قائم نہیں کی جاسکتی۔ اور تمام کارنامے یکساں طور پر جائز قرار دیے جاسکتے ہیں۔ لیکن یہ تاریخی طریقہ کار کا غلط استعمال ہے۔

مونس الاحرار مولفہ احمد بن محمد کلانی اصفہانی

از

پروفیسر نذیر احمد ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

» مونس الاحرار « جس کا واحد نسخہ حبیب گنج کے کتابخانے میں موجود ہے ، فارسی اشعار کی نہایت اہم بیاض ہے ۔ اس کا مولف احمد بن محمد کلانی اصفہانی ہے جس نے » حدائق السحر « مولفہ رشید الدین وطواط (م : ۵۷۳-۱۱۷۷) کے تتبع میں اسے مرتب کیا تھا ۔ » حدائق السحر « میں ہر صنعت کی وضاحت کے لئے اساتذہ سلف کے دو تین شعر بطور سند کے پیش کیے گئے تھے ۔ کلانی نے اساتذہ سخن کے کلام سے صنائع و بدائع کے ہزاروں^۱ شعر منتخب کر کے ایک مجموعہ تیار کیا اور اُس کا نام » مونس الاحرار فی دقائق الاشعار « رکھا اور پوری کتاب تیس باب میں منقسم کی ۔ مرتب لکھتا ہے :

» خادم مخلص اضف عباد الله الوهاب احمد بن محمد بن احمد بن محمد المعروف به کلانی اصفہانی به علة دردشت^۲ از دواوين ملوک و حکما و اشعار امراء شعرا کہ مشہور بود ، انتخابی کرد و مجموعه ساخت چنانکہ از تمامی مصنوعات و لطائف و بدائع کہ رشید الدین در حدائق السحر یاد کردہ ہم بدان صنعت بایں موضوع کردہ تا از هیچ دقیقہ و لطیفہ بی نصیب نباشد .. و این مجموعه لطائف و این یار دلدار و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار ، نام کردہ شد بترتیب سی باب . . . در روز پنج شنبہ اول ربیع الآخر سنہ اثنی و سبع مائۃ «

۱۔ مرزا محمد قزوینی نے مونس الاحرار پر جو مضمون » یہ مقالہ « میں شائع کیا ہے وہ اسی قبیل کی ایک دوسری کتاب ہے جو اس سے تقریباً ۲۹ سال بعد میں مرتب ہوئی البتہ ایک ماسلوم مصنف نے اس پر ایک مفید مضمون شائع کیا ہے ۔

۲۔ مجموعے کی کسی جہت اتنی قابل توجہ نہیں ہے جتنی کہ وہ قابل قدر اشعار جو دیوانوں اور بیاضوں وغیرہ میں بھی ملتے ۔

۳۔ آج کل یہ علہ اسی نام سے باقی ہے ، اصفہان کے شمال کے دو علوں کے نام » جغرافیای مفصل ایران « (ج ۲ ص ۱۱۲) کی دو سے دردشت اور دروازہ تو ہیں ۔

اس بیان سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ ۷۰۲ھ (۱۳۰۲ع) میں تیار ہوا تھا۔ لیکن اس مجموعے میں کچھ اشعار ایسے ہیں جو یقیناً اس سنہ کے بعد کے ہیں۔ مثلاً ایک قصیدے کا عنوان یہ ہے:

«کلامی در مدح الجایتو سلطان غیاث الدین محمد خدا بندہ طاب ثرا»

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

۱۔ کلامی نے یہ قصیدہ ۷۰۵ھ اور ۷۱۶ھ کے درمیان لکھا، کیونکہ یہی ایلخانی سلطان خدا بندہ کا دور حکومت تھا۔

۲۔ «طاب ثرا» سے ظاہر ہے کہ اس مجموعے میں جب یہ قصیدہ شامل ہوا تو خدا بندہ وفات پا چکا ہے، بالفاظ دیگر ۷۱۶ھ کے بعد یہ قصیدہ اس بیاض میں منتخب ہوا۔

ایک اور قصیدے کا عنوان ملاحظہ ہو:

«ولہ کلامی لیضاً در جلوس زبدۂ آل چنگیز خان ابو سعید خاں»

اس کے ذیل میں جو قصیدہ درج ہوا ہے، اس کے چند شعر یہ ہیں:

بیمن طالع و تائب لطف یزدانی	نشست شاہ جوان بر سریر سلطانی
بشیر یار جوان مملکت جوانی یافت	اگر چہ پیر بد ابن خاک تودۂ فانی
یافت تاج و سریر و کلاه زیب و شرف	چنانکہ رونق بستان ز باد نیسانی
شود کہ مور صفت بر میان کمر بندد	کہ تازہ شد اثر دولت سلیمانی
فروغ دیدۂ سلطان ابو سعید کہ هست	باصل شاہ جہان و سکندر ثانی
بر آستان تو ای شاہ مصطفی سیرت	سزد کلامی اگر کردہ است خسانی
چہار سال کہ آمد برون ز اصفہان	بسی کشید غم و محنت و پریشانی
بدان امید کہ با احتساب بستاند	ز یرلغ پدر آن پادشاہ ربانی
چنین مصیبت حائل ز غیب واقع شد	ز اقتضای قضا و حکم یزدانی
نواش بجای پدر همچنان بفرمایش	ز لطف یرلغ و انعامہای سلطانی

۱۔ مثلاً دیکھئے یہ آیات: (ص ۷۳۱)

کامران سلطان غیاث الدین محمد آنکہ یافت
اختر برج سپر جاہ چنگیز خان کہ هست
بخت او پیروز بختی قضاہ او یک اختری
آفتابی در غلامی آسمان در چاکری

ان اشعار سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ یہ قصیدہ ابو سعید خاں پسر خدا بندہ کے جلوس کے موقع پر نظم ہوا اور چونکہ وہ ۷۱۷ھ (۱۳۱۷ع) میں تخت نشین ہوا، اس سے طے ہو گیا کہ یہ قصیدہ اسی سنہ میں لکھا گیا اور کچھ دنوں بعد اس مجموعے میں شامل ہوا۔

۳۔ کلامی کا وہ قصیدہ جو شاہ علی وزیر کی مدح میں ہے، وہ بھی »مونس الاحرار« میں شامل ہے۔ یہ قصیدہ اس طرح^۱ شروع ہوتا ہے :

ز ہی بنای وزارت بجاہ تو آباد	نظیر ذات تو از مادر زمانہ نژاد
وزیر ملک علی شاہ خواجہ عادل	کہ دست عدل تو داد دل زمانہ نداد
خدای داند وحقا کہ در زمانہ نبود	چو تو وزیر بہنگام کیقباد و قباد
ز سعی رای تو سلطانیہ چو بغداد است	ولیک چشم اعادی چو دجلہ بغداد
کلامی تو ازین سان کہ داد داد سخن	روا بود کہ نہ بیند ز دھردون بیداد

شاہ علی (متوفی ۷۲۴ھ) الجلائو کی حکومت کے زمانے میں ۷۱۲ ہجری میں سجد الدین ساؤجی کے قتل کے بعد رشید الدین فضل اللہ کے ساتھ وزارت میں^۲ شریک ہوا، اور ۷۱۸ ہجری میں ابو سعید کے عہد میں آخر الذکر کے قتل ہو جانے پر بلا شرکت غیرے وزارت کے منصب جلیلہ^۳ پر فائز ہوا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ قصیدہ ۷۱۲ اور ۷۱۸ کے درمیان لکھا گیا بلکہ وزیر کی جیسی تعریف ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلا شرکت غیر وزیر الممالک تھا۔ اس قیاس کی صحت میں یہ قصیدہ ۷۱۸ ہجری کے بعد لکھا گیا ہوگا۔ ۴۔ اس قصیدہ میں اپنے سلطانیہ جانے کا ذکر کرتا ہے، اور جیسا کہ معلوم ہے اس سے شہر کی بنیاد الجلائو کے زمانے میں ۷۱۰ ہجری^۴ میں پڑی تھی۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہے کہ »مونس الاحرار« میں ۷۰۲ ہجری کے بعد کی متعدد نظمیں شامل ہیں۔ ان امور کو موافق کی بیان کردہ تاریخ ترتیب سے مقابلے کرنے پر ان نتائج میں سے کسی ایک نتیجے کو قطعی طور پر تسلیم کرنا پڑے گا :

۱۔ ممکن ہے اتنی اور سبع مائے کے درمیان کوئی لفظ رہ گیا ہو۔ چونکہ اس مجموعے کا کوئی اور نسخہ دریافت نہیں ہو سکا ہے اس لئے کتابت کی غلطی کا احتمال ختم نہیں ہو سکتا۔

۲ براؤن، تاریخ ادبیات ایران ۳ : ۷۰
۴ اچا ص ۴۸

۱ مونس الاحرار ص ۴۷۲
۲ اچا ص ۷۱

۲۔ ممکن ہے ۷۰۲ ہ ترتیب کے آغاز کی تاریخ ہو اور خانہ بعد میں ہوا ہو۔
ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ مذکورہ بالا قصیدے اور اسی قسم کی دوسری اور نظمیں نظر ثانی کے وقت شامل کر لی گئی ہوں، کیونکہ مرتب کے حسب ذیل قطعے سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلامی اس کا دوست تھا، اور دوست کے کچھ اشعار کا نظر ثانی کے وقت شامل بیاض کر لینا بعید از قیاس نہیں ہو سکتا۔

ولہ (کلاتی) ۲۰، ۳۰، ۱، ۴۰، ۱۰

مال تصغیر قلب کن پس از آن حرف یا را در آخرش بنگار
اسم یار است نام پیشہ او الفی در میان موی گذار (کذا)
آخری مصرعہ واضح نہیں ہے، پھر بھی پہلے تین مصرعوں اور اوپر جو اعداد ہیں ان سے کلامی کا مرتب کتاب (کلاتی اصفہانی) کا دوست ہونا پوری طرح ثابت ہے۔

۳۔ ممکن ہے کہ یہ مجموعہ کافی بعد میں تیار ہوا ہو اور مرتب نے غلط تاریخ درج کردی ہو۔ اس کا خفیف سا شبہ جو پیدا ہوا اس کے قرائن یہ ہیں:

۷۴۱ھ (۱۳۴۰ع) میں^۱ محمد بن بدر جاجرمی نے بھی ایک مجموعہ «مونس الاحرار فی دقایق الاشعار» نام سے تیار کیا، جس کا مقدمہ تمام کا تمام کلاتی کے مقدمے میں شامل ہے، مزید براں ابواب کی تقسیم و ترتیب اور اشعار کے انتخاب میں بھی یہی بات نہایت واضح طور پر نمایاں ہے۔ اس سے یہ بات تو قطعی طور پر ثابت ہے کہ دونوں میں سے ایک نے سرقہ کیا ہے۔ چونکہ محمد بن بدر جاجرمی کا مجموعہ ۷۴۱ھ کے قریب مرتب ہوا اور احمد کلاتی نے اپنے مجموعے کی تاریخ ۷۰۲ھ دی ہے، اس لئے اول الذکر پر الزام عاید ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کو کئی اعتبار سے احمد کلاتی پر تفوق حاصل ہے:

۱۔ وہ احمد کلاتی کے مقابلے میں زیادہ مشہور ہے، اس کا باپ تو

۱۔ نسخہ کور کبان کے آخر میں یہ رہا ہے :

مہر اندر حوت ماہ اندر سرطان

در هفتصد و چل بود ویک اندر رمضان

مجموعہ تمام شد بمقتل یزدان

بر دست محمد بن بدر شاعر

مرزا محمد قزوینی کا خیال ہے کہ یہ خود محمد جاجرمی کا اپنا نسخہ ہے اس سے اس کو سال ۷۴۱ھ اور سال کتاب دوں سمجھنا چاہئے

اپنے دور کے ممتاز شاعروں میں تھا۔ وہ خود شاعر اور فاضل تھا، اور حمد اللہ مستوفی، خواجہ جوی کرمانی، اوحدی اصفہانی اور سلمان ساوجی کا معاصر تھا۔

۲۔ «مجمع الفصحا» کے مقدمے^۲ میں اس کتاب کا ذکر تذکرہ کی حیثیت سے ہے، مگر قرائن ایسے ہیں جن کی بنا پر یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ «تذکرہ مونس الأحرار» سے یہی کتاب مراد ہے، دوسری نہیں۔ علاوہ اور قرائن کے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ایک مولف اپنی دو کتابوں کو ایک ہی نام دے۔

۳۔ اس کتاب کے کئی نسخے مل گئے ہیں، چنانچہ حسب ذیل نسخوں کی مدد سے میر صالح طبیبی نے تہران سے جز اول^۳ شائع کر دیا ہے۔

(الف) عکس نسخہ کورکیان

(ب) نسخہ کتابخانہ ملک تہران

(ج) نسخہ کتابخانہ آستان قدس مشہد

(د) نسخہ کتابخانہ آقای نفیسی تہران

(۵) جزوے شامل فہرست و بعضی ابواب ساقطہ، کتابخانہ داشکدہ ادبیات تہران

۴۔ کم از کم ایک نسخہ مولف کی حیات ہی کا موجود ہے۔ مرزا محمد قزوینی

کا بیان سنتے^۴ :

«نسخہ (کورکیان) کہ عکس حاضر از روی آن برداشته شده است بظن قوی متاخم بعلم نسخہ اصلی است یعنی بخط خود مولف کتاب محمد بن بدر جاجرمی شاعر است کہ آن را از اول تا آخر بخط دستی خود کہ خط نسخ خوش ملیحی بود است، بشیوہ خطوط آن عصر نوشتہ و در ماہ رمضان ہفت صد و چہل و یک ہجری آن را باتمام رسانیدہ است... و علاوہ بر این وضع خط و کاغذ و مرکب و صور نقاشی و بعضی املاہای مخصوصہ کلمات ہمہ از میزات و خصوصیات نسخ آن عصر است و ہمہ قرینہ واضحہ است بر این کہ این نسخہ بدون هیچ شک و شبہ موخر از قرن ہشتم ممکن نیست استساخ شدہ باشد»

بہر حال ان امور کی بنا پر دونوں کے تقدم و تاخر کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ

۱۔ دیکھئے «یست مقالہ قزوینی» ص ۸۴ ۲۔ چاپ جدید) جلد اول ص ۱۱

۳۔ دیکھئے مقدمہ مرتب ص ۴ «یست مقالہ قزوینی» ص ۱۸۴-۱۸۷۔ سب سے پہلے مرزا

محمد نے یست مقالہ کے ذریعے اس مجموعے کی اہمیت و قدر و قیمت سے روشناس کرایا تھا۔

نہیں کیا جاسکتا۔ کلاتی کے خلاف یہ بات گہی جاسکتی ہے کہ اس نے اپنے دیباچے کا حسب ذیل جملہ دیباچہ 'گلستان سعدی' سے صراحۃً نقل کر لیا ہے :

» باد خزان را بروی او دست تطاول نیا شد و گردش زمان عیش و بےیش را بطیش سخریف مبدل نکند « ۔

لیکن ساتھ ہی غزل کے بجائے قصیدہ پر ایک باب قائم کرنے سے کلاتی کے نسخے کی تقدم کا استدلال کیا جاسکتا ہے، علاوہ بریں آٹھویں صدی ہجری کے شعرا کے کلام سے نسخہ کلاتی محفوظ ہے جبکہ اس کے برعکس جاجرمی نے خواجوی کرمانی (متوفی ۷۵۳ھ۔ ۱۱۵۲ع) اور عماد کرمانی (م: ۷۸۳ھ۔ ۱۱۷۱ھ۔ ۷۲) کا کلام اپنے مجموعے میں داخل کیا ہے۔ اب ذیل میں دونوں دیباچوں کے ابتدائی اور آخری حصے بالمقابل درج کیے جاتے ہیں تاکہ صحیح طور پر اندازہ ہو سکے کہ ان دونوں میں سے کسی نے قطعی سرفہ کیا ہے :

جاجرمی

کلاتی

سپاس و ستائش بی نہایت پادشاہی را
کی صفتی از صفات کمالش جود ست، و
حمد و ثنائی بی غایت پروردگاری را کی یک
خلعت از خزائن کرشم وجود، مہر از حقہ
فطرتش مہرہ، دریای جود از ابرامرش قطرہ،
عقل در ازاء صفاتش حیرانی، چرخ در ادراک
قدرتش سرگردانی، قادری کی گرد عجز گرد
سرپردہ اش محیط نگردد، داندہ کی رموز
نقوش نظرات لوح ضمیر بندگان از علم
او مخفی نماید چنانکہ در قرآن مجید میفرماید
» یعلم خانیۃ الاعین و ماتخفی الصدور « ۔ بالا و
نشیب کردہ جاری اوست، روشن و تاریک
نشان قہاری او۔ » الا له الخلق والامر تبارک الله
رب العالمین «

سپاس و ستائش بی نہایت بادشاہی
راکہ صفتی از صفات کمالش جود است، و
حمد و ثنائی بی غایت پروردگاری را کہ یک
خلعت از خزائن کرشم وجود، مہر از حقہ
فطرتش مہرہ، دریای جود از ابرامرش
قطرہ، عقل در ادراک صفاتش حیران، و چرخ
در ازاء قدرتش سرگردان، قادری کہ گرد
عجز گرد سراپردہ کبریاش محیط نگردد، داندہ
کہ رموز نقوش نظرات لوح ضمیر بندگان
از علم او مخفی نماید چنانکہ در قرآن مجید
فرمودہ است کہ » یعلم خانیۃ الاعین و ماتخفی
الصدور « ۔ بالا و نشیب هست کردہ جبجاری
اوست، و روشن و تاریک نشان قہاری او۔
» الا له الخلق والامر، تبارک الله رب العالمین «

و یقین بنده آنست که امروز در علم شعر و شاعری مجموعه بدین جزالت موجود نیست و درستی این بمطالعه و مقایسه مفهوم گردد و دریاب الفت غریب تمامی و عروض نوشته شد که احصای این صناعت را از آن ناگزیر باشد و این مجموعه بطائف و این یار دلداری و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام کرده شد و بررسی بآب نهاده آمد.

التماس از اهل فضل آنست کی بوقت مطالعه هر کجا سهوی باشد از روی کرم صحت واجب شناسند...

شعر

و عین الرضا من کل عیب کلیلة
ولکن عین السخط تبدی المساویا
باری سبحانه و تعالی چشم اهل فضل بجمال مطلوب
مکتحل گرداناد بحرمت النبی المختار:

شعر

چو فهرست بیند هنر مند مرد
بسموی نگبرد بر آنکس کی کرد
معانی بجوید از آن کالبد
به بندد همی چشم از قال بد
زجد و زهزلش برآید مراد
مراورا ز هر دو برآید مراد
چونیکوست جد هزل هم بدمگیر
کی در زیر ابراست بدر منیر
گل و خار باهم ندیند بیاض
دخانت بس نور بخش چراغ

و یقین بنده آنست که امروز در علم شعر و شاعری مجموعه بدین جزالت موجود نیست و درستی این بمطالعه و مقایسه مفهوم گردد و دریاب الفت غریب تمامی و عروض نوشته شد که احصای این صناعت را از آن ناگزیر باشد و این مجموعه بطائف و این یار دلداری و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام کرده شد بترتیب سی باب.....

دوشب پنج شنبه اول ربیع الآخر سنه اثنی و سبع مائة - التماس از اهل فضل آنست که بوقت مطالعه هر کجا سهوی بینند از روی کرم در صحت آن کوشند، باری سبحانه و تعالی چشم اهل فضل را بجمال مطلوب مکحل گرداناد بحرمت النبی المختار و آله الاخیار:

چو فهرست بیند هنر مند مرد
بسموی نگبرد بر آنکس که کرد
معانی بجوید از آن کالبد
بیند همی چشم از قال بد
زجد و زهزلش برآید مراد
مراورا ز هر دو برآید مراد
چونیکوست جد، هزل هم بدمگیر
که در زیر ابراست بدر منیر
گل و خار باهم در آید بیاض
دخانت و بس نور روشن چراغ
من این یتها را ابرباب (کذا) باغ
نوشتم که باشد سوء العین داغ

دونوں دیباچوں کی نثر و نظم اور عربی عبارات یکساں ہیں، آخر میں صرف چند جملوں کا الٹ پھیر ہے، یہ یکسانیت توارد نہیں سرقہ ہے، لیکن اس صریح سرقے کے باوجود ہمارے پاس ایسے قرائن نہیں کہ قطعی طور پر حکم لگایا جاسکے کہ دراصل مقدمہ کس نے لکھا اور کس نے اس کو نقل کر لیا۔ کلاتی اور جاجرمی کی نوعیت اور طرز و اسلوب کا ایک مجموعہ علی بن محمد المشتہر بتاج حلاوی نے مرتب کیا۔ ایک نامعلوم مضمون نگار کے بقول »وہ آٹھویں صدی کا غیر مشہور شاعر ہے جس کے ابواب کی ترتیب بالکل کلاتی کے مطابق ہے«۔ دونوں میں صرف تین^۱ چار جگہ تھوڑا سا فرق ہے۔ کلاتی کا ۲۴ واں باب طرد و عکس و ردالمعجز پر مشتمل ہے، حلاوی نے اس کا الگ باب قائم نہیں کیا ہے۔ البتہ کلاتی کے ۲۵ ویں باب کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ اس طرح عیدین کے اشعار مرثیٰ سے الگ ہو گئے ہیں۔ کلاتی کا ۲۹ واں باب قلندریات و ہزلیات سے متعلق ہے، حلاوی کے یہاں یہ باب غزلیات کے لئے مخصوص ہو گیا ہے اور تیسویں باب میں عروض کے بجائے مدخل نجوم و تعبیر منظوم کو شامل کر لیا ہے۔ علاوہ بریں کتاب کے آخر میں ایک معتدبہ حصہ اضافہ کر کے اس کو محض رباعیات سے مخصوص کیا ہے۔

حلاوی نے ۵۷ شاعروں^۲ کا انتخاب شامل کیا ہے جن میں بنت کعب، بدر الدین صاحب ایران، بہرامی، سراجی، سیف الدین اعرج، شجاعی، نجم الدین رازی اور ہمام الدین تہریزی کا کلام کلاتی کے مجموعے میں نہیں۔ باقی ۴۹ شاعر^۳ وہی ہیں جو کلاتی کے یہاں مذکور ہیں اور دونوں میں بیشتر کلام یکساں ہے۔

اگرچہ نامعلوم مصنف نے کلاتی کے مجموعے کو اصل اور جاجرمی اور تاج حلاوی کو نقش ثانی بتایا ہے لیکن میرے پیش نظر کوئی ایسی قطعی بات نہیں جس سے حلاوی کے مجموعے کے تاخر زمانی پر استدلال کیا جاسکے سوائے اس کے کہ ابواب کی ترتیب اور منتخب کلامی کی یکسانیت کے پیش نظر حلاوی کے مجموعے کا نام کلاتی سے مستفاد سمجھنا چاہئے اور اسی بنا پر اس کو اول الذکر پر تقدم زمانی^۴ حاصل ہوگا۔

۱۔ انہوں نے صرف باب سوم میں فرق بتایا ہے، لیکن ان کی دی ہوئی فہرست سے مقابلہ کرنے پر اور فرق معلوم ہوئے۔
 ۲۔ مضمون نگار کی دی ہوئی تعداد ہے، انہوں نے کلاتی کے ۱۰۱ معلوم شاعروں کے بجائے ۷۶ اور جاجرمی کے ۲۲۱ کے بجائے ۲۰۴ تعداد لکھی ہے، علاوہ بریں شاعروں کے نام کہیں کہیں غلط درج ہو گئے ہیں۔
 ۳۔ مضمون نگار نے صرف ۴۲ شاعر مشترک بتائے ہیں۔ ۴۔ حلاوی کے مجموعہ کا ایک نسخہ اکسفورڈ میں موجود ہے مگر نامعلوم مصنف کے بیان کے مطابق فہرست نگار کا یہ بیان کہ وہ بارہویں صدی کے تذکرہ نگار مجد الوہاب بن نظیر کی تالیف ہے، غلط ہے۔

چونکہ مصنف مذکور کے سامنے تینوں مجموعے تھے ممکن ہے ان کا فیصلہ کسی خاص بنیاد پر ہوا ہو۔ البتہ یہ بات قطعی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ جس طرح کلاتی اور جاجرمی کے متعلق یہ طے ہے کہ ایک نے دوسرے سے محض استفادہ نہیں بلکہ سرکہ کیا ہے، اسی طرح کلاتی اور حلاوی کا معاملہ ہے۔ خواہ حلاوی نے کلاتی سے استفادہ کیا ہو، یا اس کے برعکس صورت ہو۔ مگر اس استفادے میں سرکہ کا الزام نہیں عائد ہو سکتا کیونکہ حلاوی کا دیباچہ مختلف ہے جس کے چند جملے ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

بندۂ ضعیف نحیف علی بن محمد المشتہر بناج الحلاوی را بر علم دقایق
شعر عبوری افتادہ بود، و بر فن حقائق نظم عثوری حاصل شدہ بواعث
ہمت و دواعی نہمت بعضی از مخادیم و اصحاب ترتیب تحریر نمود
بر ساختن مجموعہ کہ مستجع مصنوعات دری و مستودع آیات فارسی باشد۔
اگرچہ بزرگان در استحداث این انواع تطویل کردہ اند و در استخراج
این اقسام اطناب نمودہ ... چنانکہ مصنف کتاب حدائق السحر، استاد
رشید الدین وطواط ... اما سبب این مستشہدات کہ در این زمان
غیر مصطلح و لغات و آیات کہ در این وقت غیر متداول است، بیشتر
خاطر از تکرار آن مولود گشتہ و نفرت گرفتہ۔ این بندۂ فقیر ... از
لطایف اشعار استادان التقاطی کرد و از خرمن ایشان خوشۂ برچید و
آنچہ در این باب از آن چارہ نباشد و سخن شناسان ماهر اختیار کردہ
اند، اعتبار کرد۔ لا تطویل عمل ولا تفصیل مغل این مجموع ساخت و
این بضاعت مزجات و نقد بی ارج را دقایق الاشعار نام کرد۔

کلاتی کے حالات زندگی پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ تذکروں اور تاریخوں میں اس کا ذکر عام طور نہیں ملتا۔ البتہ «مونس الاحرار» کے ۲۶ ویں باب کے ذیل میں اس نے «لکاتبہ» کے عنوان سے اپنا مختصر سا کلام درج کیا ہے جو اگرچہ شعری اعتبار سے کچھ بھی قابل لحاظ نہیں لیکن اس سے بعض مفید باتیں معلوم ہوتیں۔ مثلاً شاعری میں اسے لغز و معما سے دلچسپی تھی، اگر ایسا نہ ہوتا تو دوسرے ابواب کے تحت بھی اپنا کلام درج کرتا۔

بعض اشخاص جن سے کلاتی کی وابستگی تھی ان میں حسب ذیل کے نام

آئے ہیں :

کسی «ابوالمجد» کو وہ بزرگ اور بزرگوار کہتا ہے^۱ :

چیت اسمی بزرگوار و بزرگ کز عدد فا و زا بود بشمار
اول و رابعش یکی را دان دویم دو و ثالثش دو و چار
ہشتمش باز عشر حرف ششم ہفتمش سہ و پنجمش سی آر
ہشت حرفست جمع آن تو بدان کہ بود نام سرور احرار

کسی «یوسف» کو سرور^۲ قرار دیتا ہے :

از تہجی تو چار حرف بیار کہ بود جمع .. آن بشمار
اولش یا و چارمش فا گیر دویمش عشر از سوم بنگار
جمع گردان حرر فا را پس کہ بود اسم سرور عیار

کوئی «کلامی» نامی شاعر اس کا دوست^۳ تھا، اور غالباً وہ مولانا لطیف الدین کلامی اصفہانی ہے جو ایلخانی سلاطین خدا بندہ اور ابو سعید کے دربار سے متعلق تھا، جس کے متعدد قصیدے کلاتی نے نقل کئے ہیں اور جس کے متعلق شروع میں اشارہ کیا جاچکا ہے ۔

کسی «حسن» نامی کو اس^۴ بیت میں اپنا دوست بتاتا ہے :

گرت از نام یار نیست گزیر عدد ہشت را بدندان گیر

ایک لفظ میں^۵ اس نے «اسم و القاب مہتری» کا ذکر کیا ہے ۔ اس سے «حیدر نظام دین» نکلتے ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے ان کا نام حیدر اور لقب نظام الدین تھا ۔

غضب (: انگور) پر ایک لفظ اس طرح نظم^۶ کرتا ہے :

چیت آن بینی کہ در فصل خریف چون رسد آن میوہ باشد لطیف
معتدل باشد بطبع و ساز دار بی گہ آویختہ یکسر بدار
رنگہای مختلف باشد ہمہ ہمچو مروارید و یاقوت و شبہ
سود مند است آن بنزد خاص و عام نزد ایشان ہم غذا و ہم ادام
مادر سہ دختر است آن یکسرہ یک نکو بخت و یکی شوم و شرہ
ز آن یکی آرد حلاوتها بکام و آن دگر باشد ہی نعم الادام
پس سیم ام الخبائث نام او شور بختی کافتہ اندر دام او
مصطفیٰ آن را جماع الاثم خواند شارب او ہم بدوزخ در بماند
بشنو این مرموز خوشتر از رطب تا بدانی در عرب اسم الغضب

اس سے زیادہ کلاتی کے متعلق کچھ اور نہیں معلوم ہے۔ اب اس کی تالیف «مونس الاحرار» کی اہمیت پر کسی قدر تفصیلی بحث کی جاتی ہے۔
بدر جاجرمی کی کتاب جس کے کافی مطالب کلاتی کے نسخے میں شامل ہیں، اس کے متعلق مرزا محمد قزوینی کا بیان^۱ یہ ہے:

«ولی اگر از جنبہ شاعریت او چشم پوشیده اشعار خود را موقعاً کنار بگذاریم و فقط سلیقہ او را در طرز تالیف و ترتیب این کتاب مقیاس حکم قرار دہیم میتوان گفت کہ الحق در انتخاب مبسوط و مفصل این ہمہ قصاید غرا و غزلیات و مقطعات و رباعیات از این ہمہ شعراء فارسی زبان و مخصوصاً از اساتید قدما کہ اکنون اغلب اشعار ایشان از میان رفتہ است بلکہ حتی اسامی بسیاری از ایشان نیز در عصر ما بکلی از اذہان فراموش شدہ است، مؤلف خدمت بسیار بزرگی بزبان فارسی و ادبیات فارسی نمودہ است و ایرانیان بغایت شکرگزار کسی باید باشند کہ آثار دوست نفر از شعراء ایشان را از اقدم القدما گرفتہ الی شعراء قرن ہشتم در بطون دفاتر مغلدہ نمودہ است و افلاً این مقدار از آثار ادبی ایران را (اگرچہ در جنب آنچہ از اشعار شعراء ما از میان رفتہ است کقطرۃ من بحر او کحلقۃ فی فلاہ می باشد) از تلف ابدی نجات دادہ است»

تقریباً یہی خصوصیات کلاتی کے بھی مجموعے کی ہیں۔ مگر یہ اجمال بڑی تفصیل کا محتاج ہے، جس کے لئے دفتر درکار ہیں۔ «مونس الاحرار» کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ صرف اس وقت لگایا جاسکتا ہے جب اس کے مطالعے کے وقت حسب ذیل امور پیش نظر رکھے جائیں۔

- ۱۔ صاحب دیوان شعرا کے دیوانوں سے «مونس الاحرار» کے مطالب کا مقابلہ کر کے یہ معلوم کر لیا جائے کہ اس میں کتنا ایسا کلام ہے جو دواوین میں نہیں پایا جاتا۔
 - ۲۔ غیر معروف شعرا کے جو اشعار اس میں درج ہیں ان کا مقابلہ تذکروں، بیاضوں، تاریخوں اور فرهنگوں میں نقل شدہ اشعار سے کیا جائے۔
 - ۳۔ ایسے شاعروں کا تعین کیا جائے جو سوائے اس مجموعے اور کہیں مذکور نہیں۔
- ظاہر ہے کہ اس مجموعے کا اس طرح مطالعہ کافی صبر آزما ہے جس کے لئے بڑی

مدت درکار ہے، البتہ تھوڑی سی توجہ سے یہ بات واضح طور معلوم ہو سکیگی کہ اس سے فارسی ادب میں خاطر خواہ اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس کی کسی قدر تفصیل درج کی جاتی ہے:

(۱) اہم شاعروں کا زائد یا قابل ذکر کلام:

۱۔ ابوالفرج رونی (م: ۹۰: ھ) کا یہ قصیدہ مطبوعہ دیوان^۱ میں نہیں ہے:

گرماہہ گیرد از رخت ای دلبر افتاب

عاشق شود زمانہ بعد دل بر آفتاب

۹۰۳ ص

یہ قصیدہ شمس الدین کی مدح میں ہے۔ (دریای فضل و گوہر افضال شمس دین الخ)۔

۲۔ اسدی طوسی (م: ۴۶۵ ھ) کا قصیدہ^۲ » در مناظرۃ عرب و عجم « عام طور

پر نہیں ملتا:

روزی من و جوقی عرب جلد و سخندان

بودیم بہ بزم می از می خوش و خندان

۱۶۳ ص

۲۔ ابوالمعالی رازی (م: ۵۴۱ ھ) کا یہ قصیدہ^۳ نہایت کمیاب و اہم ہے:

گر مشک زره وار بود ماه زره ور

ورسیم سمن بوی بود سرو سمن بر

۴۷۹ ص

۴۔ سنائی غزنوی (م: بعد ۵۲۸) کے نام ۱۵ قصیدے اور ایک مسقط نقل ہیں،

یہ سب دیوان میں موجود ہیں، مگر حسب ذیل قطعہ دیوان میں نہیں ملتا:

آن زمان شد کہ شاعران گفتند خواجگان تیغ از را سپرند (ص ۱۳۱۱)

علاوہ بریں ایک قصیدہ شمس طبری کے نام سے غلط درج ہے۔ بات اصل یہ

ہے کہ پہلے شمس طبری کے نام کا ایک قصیدہ ہے، اس کے بعد مسلسل تین بار » ولہ « آیا ہے،

۱۔ ابوالفرج کے دو مشہور قصیدے۔ گرفت مشرق۔ سوار آتش و آب، دیوان ص ۱۵ اور قبول ہفت ۰۰۰ اختر آتش و آب دیوان ص ۱۷ شمس طبری کے نام سے درج ہو گئے ہیں۔ رمونس الاحرار ص ۹۲۴، ۹۲۵

۲۔ اس کے چار مناظرے، مناظرۃ آسمان و زمین، مناظرۃ مغ و سلمان، مناظرۃ تیزہ و کمان، مناظرۃ شب و روز مجمع الفصحا میں مذکور ہیں (چاپ جدید ص ۲۸۸ - ۲۹۶) لیکن بدیع الزمان فردوسی نے سخن و سخنوران (۲: ۸۹ - ۹۴) میں بعض کی نسبت غلط بتائی ہے۔ آخری نظم تذکرۃ دولت شاہ (ص ۲۶) میں یہ نقل ہے - موس الاحرار میں آخری مناظرہ کے بجائے مناظرۃ عرب و عجم ہے - اس مناظرہ کا براون نے ذکر کیا ہے - تاریخ ادبیات ایران (۲: ۱۴۹) تاریخ ادبیات در ایران مولفہ دکتر صفا (۲: ۱۰۷) -

۳۔ یہ قصیدہ (باب الالباب ۶، ۲۲۸) میں ہے اور مجمع الفصحا ص ۱۹۷) میں - ڈاکٹر صفا نے اس کے کچھ اشارات نقل کئے ہیں (۲: ۶۰۳) -

اور تین قصیدے » آتش و آب « ردیف کے درج ہوئے ہیں۔ ان میں سے پہلے دو مسعود سعد سلمان کے ہیں اور آخری سنائی کا ہے، جو عمیدالشعرا سید محمد ناصر علوی کی مدح میں ہے اور جس میں اس طرح کے اشعار مدوح کا پتا دیتے ہیں:

چو طبع سید گردد چمن بزینب و فر چو عدل سید گردد برابر آتش و آب
سر محامد سید محمد آنکہ شدست بلند همت و نظمش بگوهر آتش و آب
مطلع یہ ہے: بتی کہ گر فکند یک نظر بر آتش و آب

شود ز لطف جمالش مصور آتش و آب - ص ۹۲۷

۵۔ سید حسن غزنوی (م: ۵۵۵ھ) کی حسب ذیل نظمیں بعض لحاظ سے اہم ہیں: آن دلیری کہ خوبی بسیار یار اوست دردا کہ در دلم همه پیکار کار اوست ص ۱۰۷۴ مگر یہ ترکیب دیوان قطران (ص ۴۴۰) میں شامل ہے گو دیوان قطران کے صرف ایک نسخے کی بنا پر مطبوعہ دیوان میں شامل ہوا۔ یہ ترکیب بند امیر ابراہیم بن حسن کی مدح میں ہے لیکن یہ نام دیوان قطران میں کہیں اور نہیں آیا ہے۔ مطبوعہ نسخے کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ مرحوم کسروی در شهر یاران گمنام در چند ابراہیم نام می برد کہ بسلطنت رسیدہ اند ولی نام پدر هیچ یک را حسن نمی نویسد، سید حسن غزنوی کے مدوحین میں بھی اس نام کا کوئی امیر نہیں ملتا۔ ایک قابل ذکر بات یہ ہے »مونس الاحرار« میں اس نظم سے پہلے قطران ہی کی ایک اور نظم ہے:

تا بدیدم^۱ آن گل رخسارت ای عیار یار

(۱۰۹۳) در دل من خست از غم ای بت فرخار خار

مست خفته ماه تو در بوستان ستان

(۱۰۹۴) بوسہ ستان و زان مہ خفته ستان ستان

ہست شکر بار یاقوت تو ای عیار یار

(۱۰۹۵) نیست کس را نزد آن یاقوت شکر بار بار

سپہر مہر مکالم زمانہ کرد خطاب

(۱۱۹۷) سپہر مہر مکالم نصیر ملک و ملک

پہلے قصیدے کے سامنے کسی نے ہنسل سے ظہیر فارابی لکھ دیا ہے، لیکن

۱۔ قطران کے ایک ترکیب بند کا دوسرا بند (دیوان ۴۴۲) اس طرح شروع ہوتا ہے:

گل برون آمد و پردہ چو تو ای عیار یار ہجو من نالید بلبل بر سر گلزار راز -

ظہیر کے دیوان میں جو تہران سے ابھی شائع ہوا ہے، ان میں سے کوئی قصیدہ موجود نہیں ہے۔

۶۔ خاقانی شروانی (م: ۵۹۵ھ) کا یہ مرثیہ مطبوعہ دیوان میں نہیں ہے:

ہمیشہ تا جہان بودہ و زین پس تا جہان باشد

نباشد این غمان کس را نہ کس را این غمان باشد (۱۲۴۱)

۷۔ عثمان مختاری (م: ۵۳۵ یا ۵۵۲ھ) کے چند قصائد اور ایک ترجیع بند

» مونس الاحرار « میں نقل ہیں۔ ان میں سے سب مطبوعہ دیوان میں موجود ہیں۔ البتہ قصیدہ ذیل دیوان کے صرف ایک^۱ نسخے میں پایا جاتا ہے، اس بنا پر اہم ہے:

ای طرب انس و جان نگار وفادار ماہ منی ای پسر بچہ و دیدار (ص ۱۱۳۳)

۸۔ عسجدی مروزی (م: بعد ۴۳۲ھ) کا یہ قصیدہ مصنوع^۲ کافی اہم ہے:

باران قطرہ قطرہ ہمی بارم ایر وار ہر روز خیرہ خیرہ اذین چشم سیل بار

یہ قصیدہ چند کتابوں میں درج ہے، مثلاً لباب الالباب، عرفات عاشقین،

مجلہ ارمغان سال ۲۴ شماره ۷، ۸، اور »مونس الاحرار« مولفہ بدر جاجرمی۔ لیکن عباس اقبال آشتیانی نے »حداث السحر« کے حواشی میں اس کی کمیابی کا ذکر اس طرح کیا ہے: بعضی از آیات این قصیدہ مغلوط و معنی آن نامفہوم است، چوں نسخہ دیگری از آن نداشتیم تصحیح آنا میسر نگردید،

۹۔ عنصری (م: ۴۳۱) کے ۱۴ قصیدے اس مجموعے میں موجود ہیں جن میں چہ

قصیدے قدیم مطبوعہ دیوان میں نہیں پائے جاتے اور دو ظہیر فارابی کے ضمن میں نقل ہو گئے ہیں۔ لیکن ان دونوں کی نسبت ظہیر کی طرف قطعاً غلط ہے کیونکہ اولاً دونوں سلطان یمین الدولہ محمود کی مدح میں ہیں اور ظاہر ہے کہ ظہیر محمود سے تقریباً ۲ صدی بعد کا شاعر ہے۔ ثانیاً یہ دیوان ظہیر میں موجود بھی نہیں ہیں۔ ذیل میں دونوں قصیدوں (ص ۸۳۶، ۸۳۹) سے چند ضروری شعر درج کیے جاتے ہیں:

تا ہمی جولان زلفش گرد لالستان بود عشق زلفش را بگرد ہر دل جولان بود
یمین دادش تا یمین دولت عالی شود امن دادش تا امین ملت و ایمان بود
جاودان فرمان روا باد و ہمی گوید فلک تا مرا دوران بود محمود را فرمان بود

۱۔ دیکھئے دیوان مطبوعہ تہران (بکوشش ہمایون فرخ ص ۱۲۱)

۲۔ دیکھئے صفا: تاریخ ادبیات در ایران ۱: ۵۷۸

ماہ رخسارش ہمی در غالبہ پنہان شود مشک زلفینش ہمی بر لالہ شادروان شود
خسرو مشرق یمین الدولہ آن کز تیغ او ہر چہ دشوار است بر دولت ہمی آسان شود
چہ زاید قصیدوں کے مطالعے اس طرح شروع ہونے ہیں :

۵۱۳	ابر سیمایی اگر سیماب ریزد بر گہر
۶۸۶	جہان تا شد پرو عاشق جمالا
۷۵۹	گہ آن آراستہ زلفش زرہ گردد گہی چنبر
۷۱۱	بہار و زینت باغی نہ باغ بلکہ بہار
۱۱۱۶	گر از عشقش دلم بائد ہمیشہ زیر بار اندر
۱۱۱۶	بگرد بادل تو ای ملک وفا بیعت

۹ - قطران تبریزی (م: بعد ۴۶۶ھ) کے حسب ذیل قصیدے مطبوعہ دیوان میں نہیں ملے :

	دل من دلبری دارد کہ نفروشم بعد جانش
۵۳۶	ہزار آرام دارد جان ز لؤلؤ پوش مرجانش
	دو نوبہار پدید آمدند ز اول سال
۷۷۴	ز فصل سال و ز وصل شہ ستودہ خصال
	بر مہ رخشان دو زلف و دست مشک افشان کند
۹۷۱	تیرہ شبہا را فروغ دو رخس رخشان کند

۱۰ - کمال اسماعیل (م: ۶۳۵ھ)

۱۳۱۲ تا زبانم بکام جنبان است در ثنائی رئیس لبنان است

یہ سو ابیات کی مجموعہ مثنوی ہے جو دیوان کے مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے -

۱۱ - مسعود سعد سلمان (م: ۵۱۵ھ) کی حسب ذیل نظمیں مطبوعہ دیوان میں نہیں ہیں :

۲۷۸	جیش شہست خیز نگارا بیار می	سستی مکن بوقت بہاران بکار می
۲۸۱	آمدہ نازہ بہار خرم و خوش ای نگار	آنچہ بر و جان و دل تازہ شود در بہار
۲۸۴	شد چو بہشت برین روی زمین از بہار	باد صبا جلوہ کرد روی گل کامگار
۱۰۷۰	در درد خیر خیر کند عشق خار خار	با رنج دیر دیر کند صبر دار دار
۱۳۱۲	دی مرا گفت خواجه کہ ترا	روزہا شد کہ سیم و زر ناید
۱۳۱۲	این سدید و نجیب ہر دو غرند	این یکی عور و آن دگر ہندو

۱ اس بحر اور ردیف و غالبہ کے تین قصیدے دیوان میں موجود ہیں (ص ۸۵، ۸۹، ۹۲)

ان چند شاعروں کے اشعار کے مقابلے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ «مونس الاحرار» سے فارسی ادبیات میں قابل قدر اضافہ ہو سکتا ہے، اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ خود «مونس الاحرار» کے مولف کا بیان (کم از کم جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس لیے اعتبار سے) ہرگز ہر طرح کے سقم سے پاک نہیں ہے، لیکن یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ ان زائد اشعار کی موجودگی سے یہ بات ثابت ہے کہ تحقیق متن کا سلسلہ منقطع نہ سمجھنا چاہئے۔

(۲) ہندوستانی فارسی ادب :

ہندوستانی فارسی ادب کے خزانے میں اس کی رو سے گرانقدر اضافہ ممکن ہے، چند مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں :

۱ - برہان الدین بزاز دہلی^۱ کے ممتاز فقیہ تھے، عہد بلبنی میں ان کو امتیاز حاصل ہوا۔ برنی لکھتا ہے^۲ :

«وہم در عصر بادشاہی بلبن چندین علمای سرآمدہ کہ از نوادر استادان بودند،
در صدر افادت سبق می گفتند چنانکہ مولانا برہان الدین بلخ و مولانا برہان الدین
بزاز و مولانا نجم الدین دمشقی إلح» -

لیکن جو نظم «مونس الاحرار» میں درج ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بزاز کا تعلق عہد شمسی (۶۰۷ - ۶۳۳) سے بھی تھا۔ اس نظم^۳ کے چند شعر ہدیہ ناظرین ہیں :

روز نوروز است کم کن ای بت طنز ناز

ہمچو بلبل در نواہا پردہ دمساز ساز
بر من ارچہ رفت حیف ای جان نجویم جز رعات
ز آنکہ از بذل شہنشہ می برد محسود سود
شمس دین ظل حق سلطان گیتی آنکہ گشت
از کف دُربار او اندر صف موجود جود
بو المظفر ایلتمش کو بحکم از تیر تیر
بگذراند و ز نوالش می بیابد تیر تیر

۱ دیکھئے برم ملاکہ ص ۲۲۲، نوحۃ الخواطر ۱ : ۱۲۸

۲ مطبوعہ (ملک گروہ) ص ۱۲۰ - ۱۲۱، Religion and Politics ص ۱۰۷

۳ مونس الاحرار ص ۱۰۸۰

مولانا برہان الدین بزاز کا کلام جاجرمی^۱ اور حلاوی^۲ کے مجموعوں میں شامل ہے۔ دانشکدہ ادبیات تہران کی ایک قدیم بیاض (فہرست ص ۱۵۳) میں سلطان العلما برہان الدین کا کلام موجود ہے، قرائن ایسے ہیں کہ موصوف کو برہان الدین بزاز سمجھا جاسکتا ہے۔

۲۔ تاج الدین بخاری، بلبن کے دونوں بیٹوں کا استاد تھا۔ دونوں نے «آداب السلاطین» مولانا موصوف سے پڑھی تھی چنانچہ ضیاء برنی نے «تاریخ فیروز شاہ» میں^۳ اس سلسلے میں سلطان معزالدین کی ایک روایت نقل کی ہے جو سلطان نے اپنے باپ سے سنی تھی۔ مولانا، سلطان شمس الدین ہی کے زمانے میں معزز ہو چکے تھے اور بقول ضیاء برنی اسکے ندیم تھے۔ «مونس الاحرار» میں تاج الدین بخاری کے ذیل میں^۴ ایک قصیدہ درج ہے جو نظام الدین محمد جنیدی کی مدح میں ہے۔ ممکن ہے کہ اس قصیدے میں تاج الدین کا روئے سخن سلطان التمش کے وزیر نظام الملک جنیدی کی طرف ہو جو نہایت علم دوست وزیر گذرا ہے۔ اسی کے نام عوفی نے «جوامع الحکایات» معنون کی تھی۔ اس وزیر کی وفات سلطان رحنیہ^۵ کے عہد میں (۶۳۴-۶۳۷) واقع ہوئی۔ اگر شاعر کا خطاب اسی وزیر سے ہے تو یہ قصیدہ ۶۳۴ کے قبل ہی^۶ لکھا گیا ہوگا۔ لیکن ناصرالدین اور بلبن کے دور میں نظام الملک جنیدی کا ایک عزیز قریب وزرات کے عہدے^۷ پر متمکن تھا، وہ بھی بڑا علم دوست تھا اور کئی شاعروں نے اس کے نام قصیدے لکھے ہیں۔ اس بنا پر قطعی طور پر اسی قصیدے کے نسبت شمس عہد کے نظام الملک کی طرف نہیں سمجھی جاسکتی۔ قصیدے کے چند شعر درج ذیل ہیں :

این منم یارب ز عشق لعل و مروارید بار بر رخ چو زر ز ابر دیدہ اشک سیم بار
این منم یارب کہ بر زر سیم بزم بے دریغ ہر زمانی در ہوائ لعل و مروارید بار
درج لعل پُر ز مروارید اورا برد آب بذل دست سیم و زر بخش وزیر شہ شعار
خواجہ عالم نظام الدین کہ مروارید و لعل سنگ پندارد ز ہمت سیم و زر چوں خاک و خار
آصف ثانی محمد کو ز رغبت بی سوال لعل و مروارید و زر و سیم بخشد بی شمار

۱ دیکھئے مضمون (بلا نام) ص ۵۹، نمبر ۲۹۔ مگر یہ صالح طبعی کی فہرست میں یہ شاعر شامل نہیں ہے
(دیکھئے مونس الاحرار چابی مقدمہ)

۲ ایضاً ص ۶۳ نمبر ۱۲ ۳ ص ۱۶۶ - ۱۶۷ ۴ ص ۱۱۷۹

۵ دیکھئے طبقات ناصری چاپ چغتائی ص ۹۶

۶ اس سے قبل اس کا اقتدار ختم ہو چکا تھا

۷ طبقات ناصری ص ۱۲۳، سے معلوم ہوا کہ جن الملک محمد نظام جنیدی ۶۵۱ ہجری میں وزیر منتخب ہوا تھا

گوہر آل جنید آن کامران سیم و زر لعل و مروارید جستہ از کف او زینہار
 زر و سیم و لعل و مروارید لازم گفتہ ام در مدیحت این قصیدہ تا بماند یاد گار
 «مجمع الفصحا» میں تاج الدین فارسی کا ذکر موجود ہے۔ اسے ساکن دہلی
 اور سلطان شمس الدین (الشمس م: ۶۳۳ھ) کا دبیر بتایا گیا ہے اور اس کی دو غزلیں اور
 ایک قصیدے کی ۲ بیت نقل کی ہیں۔ قصیدہ رکن الدین فیروز پسر الشمس (م: ۶۳۴) کی
 مدح میں ہے۔ گمان یہ ہے تاج الدین فارسی وہی ہے جو تاج الدین بخاری کے نام سے
 «مونس الاحرار» میں مذکور ہے۔ تاج الدین بخاری کے اشعار دانشکدہ ادبیات تہران کی قدیم
 بیاض (فہرست ص ۱۵۳ نمبر ۱۸) میں درج ہیں۔

۳۔ شہاب الدین مہرہ کے تین قصیدے^۲ نقل ہیں جن میں «منہ ببرگ سمن پیش
 تودہ غبر» والا قصیدہ «منتخب التواریخ» میں موجود نہیں البتہ اور جگہوں پر ہے^۱ یہ تینوں
 قصیدے «مجمع الفصحا» کے چھ قصیدوں^۳ میں شامل ہیں۔

۴۔ سید عزالدین^۴ علوی، بلبین (۶۶۴-۶۸۶ھ) کے عہد کا ایک شاعر تھا جس
 کو مصنوعات میں کافی دستگاہ تھی چنانچہ «مونس الاحرار» میں ایک توشیح درج ہے جس
 کا عنوان یہ ہے:

سید عزالدین علوی کہ لقب مدوح و پدر بر می آید از اول و آخر مصرعہا بدین* دویت،
 ای بحق خسرو سکندر فن در دریای عزدین بلبین
 شہ نصر دول محمد راد از کف جود تو زین گلشن
 ایاشی کہ زکوست رسد بچرخ صدا شکفت گلبن فتح تو در صباح و عزا
 بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلبین کے بڑے بیٹے سلطان محمد کا مداح تھا،
 سلطان محمد ۶۸۳ھ میں شہید ہوا، اس سے ظاہر ہے کہ یہ نظم اس سنہ سے قبل کی ہوگی۔
 اس نے صنعت غیر منقوطہ میں تین نظموں^۵ لکھیں جن میں سے دوسری کسی وزیر
 کے نام ہے جس کا نام محمد تھا:

داور عالم و مدور ماہ وحده لا الہ الا اللہ
 حاکم داد گر کہ عالم را حلہ مہر داد و کلہ ماہ

۱ چاپ جدید (تہران ۱۳۳۶) جلد ۱ ص ۴۶۴ ۲ ص ۱۱۶۸، ۱۱۷۷، ۱۱۹۳
 ۳ چاپ قدیم جلد ۱ ص ۲۰۴-۲۰۵ ۴ تاریخوں میں یہ نام مذکور نہیں ہے
 ۵ ص ۲۴۶ ۶ ص ۱۱۹۵-۱۱۹۶

ملکا در ولاء صدر رسل سالم دار در ورع همه گاہ الخ

کہ کرد کار ^۱ کرم مردوار در عالم	کہ کرد اساس مکارم عہد و محکم
عماد عالم عدل سوار ساعد ملک	اساس طازم اسلام و سرور عالم
محمد اسم، عمر عدل و کام او دردہر	ملوکوار در آوردہ اسم عدل و کرم
کلام او ہمہ سحر حلال در ہر حال	مراد او ہمہ اعطاء مال در ہر دم

وعدہ وصل داد دلدارم وعدہ او مراد دل دارم
اس طرح ایک^۲ نظم صنعت منقوطہ میں لکھی:

بتی ذین نقش نغز تیغ بینی	بچین نقشی چنین بینی تہ بینی
دو ^۳ مرصع قصیدے اور لکھے ہیں جن میں پہلا سلطان محمد پسر بلبن کے نام ہے:	
شد مصفا جمال افتتاح	شد توفا کمال استتاج
شہریار عجم نصیر دول	افتخار امیر نواح
خسرو دین محمد بلبن	پہلو کین مؤید فتاح
ہم ترا عز جاودان مقرون	ہم ترا عز ذوالبسان مداح
آمد آن مکرّم ملک آیات	آمد آن منعم فلک رایات
بو تراب امیر جلال ملک	آفتاب کرم جمال قضات
خوانمش احمد علی آثار	دانش ارشد ولی اثبات
در سخن نیست چوں من از اقران	در زمین نیست چوں من از سادت

یہ دونوں قصیدے محمد بن محمد جنیدی وزیر کی مدح میں لکھے ہیں:

جز بر دلم نبود دگر در جہانش کار
فرخندہ تاج دین، سر احرار روزگار
کال جنید راست بہ تو فخر و افتخار
لؤلؤ و در کئی بدر سائلان تشار
ای شمع خاندان وزارت بزرگوار

ای غمزہ^۴ تو سحر نہان کردہ آشکار
عالی نسب مکان خرد سرور جہان
افضل محمد بن محمد توئی چو او
ابن الوزير از مدد خامہ و بنان
ای صورت تو یوسفی و خلق احمدی

۱ ص ۱۱۹۶، مجمع النبا ۱: ۳۰۶ میں شرف قزوینی کا ایک قصیدہ صنعت مہملہ میں اس طرح شروع ہوتا ہے:

امام و سرور صبر ممالک اسلام صلاح ملک و مل مالک ملوک کرام

۲ ص ۱۱۹۷

۳ ص ۱۱۲، ۱۱۳

۴ ص ۱۱۳۹

زہی^۱ ستارۂ صبح و زہی سپہر ظفر
کمال دولت و دین تاج ملک صدر صدور
چون یافتہ شرف دس بوس حضرت تو
خدا یگان وزیران مشرق و مغرب
محمد بن محمد چراغ آل جنید
کہ با یزید بود حاسدت میان سقر
حاجرمی نے بھی سید عزالدین کی ایک توشیح اس طرح نظم کی ہے^۲ :

رضی للک والا تاج دولت شہی آل محمد را تو افسر الخ

اگرچہ قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دونوں عزالدین ایک ہی ہیں لیکن دونوں کے ایک ہونے کے امکانات ہیں اس لئے کہ کلامی اور حاجرمی نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا ہے۔ دوسری بات یہ کہ فہرست میں اس کا نام سید عزالدین قزوینی لکھا ہے اور اسی نام کے ایک شاعر کا کلام حلاوی^۳ نے بھی انتخاب کیا ہے۔ حلاوی کا کلاتی سے استفادہ کرنا مسلم ہے، اس لئے امکان ہے کہ ایک ہی شاعر تینوں کے یہاں ہو۔

اگر تینوں ایک ہیں تو سید عزالدین علوی کا ایرانی ہونا مسلم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ حاجرمی اور حلاوی دونوں نے اس کو قزوینی لکھا ہے (گو حاجرمی کے یہاں متن میں صرف سید عزالدین درج ہے)

دولت شاہ نے سید عزالدین علوی نام کے ایک شاعر کو ابوالعلا گنجوی، خاقانی، بھیر یلقانی وغیرہ کا معاصر بتایا ہے^۴ لیکن وہ ہمارے پیش نظر شاعر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اس لئے کہ اولاً وہ "مجمع الفصحا" کی رو^۵ سے شروانی تھا، ثانیاً دونوں کے زمانوں میں تقریباً پون صدی کا فرق ہے۔ مگر دانشکدہ ادبیات کی بیاض (فہرست ص ۵۳ نمبر ۹) میں عز طوی سے مراد یہی شاعر ہے۔ ہندوستان کی تاریخوں سے اس شاعر کی شخصیت کا تعین ہو سکتا ہے۔

۵۔ عیندلو مکی کے حسب ذیل نظموں "مونس الاحرار" میں مندرج ہیں۔ ان میں صرف ایک^۶ حاجرمی کی کتاب^۷ میں اور بعض "خلاصۃ الاشعار" میں نقل ہیں۔ تعجب ہے کہ "منتخب التواریخ" کے ۸ قصیدوں میں سے کوئی اس میں شامل نہیں۔

۳ مونس الاحرار (چلپی) ص ۱۱

۱ ص ۱۱۳۹، ۲۲۴۰

۲ دیکھئے فہرست مطبوعہ، مضمون مصنف نامہ (م) ص ۴۶ ۴ چاپ پراون ص ۶۳

۶ ص ۲۲۴

۵ جلد ۱: ۲۲۴

- ۱۔ نالم ز دل چو نای من اندر حصار نای
- ۲۔ برآمد ز من ناله بر چرخ مینو
- ۳۔ گفتم بگاہ صبح یکی جام می یار
- ۴۔ گفتم چه سر داری گفتا سر وفا
- ۵۔ چون است حال تو بمن امروز یار گفت
- ۶۔ پیام دادم نزدیک آن بت دلبر
- ۷۔ اگر نه مست شد بلبل فغان چندین چرا دارد
- ۸۔ گلبن دی حورده را باد صبا داد داد
- ۹۔ آہن و نی چو پدید آمد ز صنع کردگار
- ۱۰۔ زلف نگار گفت من از قیر و چنبرم
- ۱۱۔ مزاج گرم دلان را شدی کہ زینت تو
- ۳۴۴ پستی گرفت همت من زین باند جای
- ۳۴۴ چو رفت از برم آن نگار پری رو
- ۱۰۴۰ گفتا کہ یدلان را با جام می چه کار
- ۱۰۴۲ گفتم کہ شد پشیمان گفتا دل از جفا
- ۱۰۴۴ گفتم کہ هست ہی تو مرا حال زار گفت
- ۱۰۴۶ کہ مہرو مہر تو دارم بدیدہ و دل بر
- ۱۰۴۸ اگر باونہ گل می خورد رخ رنگین چرا دارد
- ۱۰۸۲ بادہ خور اکنون ہمہ برگل و شمشاد شاد
- ۱۱۴۸ در میان تیغ و کلک افتاد جنگ و کارزار
- ۱۱۴۹ شب صورت و شبہ صفت و مشک پیکرم
- ۱۲۰۰ مزاج گرم دلان را ز برگ و شاخ ؛ ت

لیکن ان سے بعض کی نسبت عمید کی طرف مشکوک اور بعض کی غلط ہے ،
 نمبر ۵ ، ۶ ، ۷ ، عمید کے نہیں معلوم ہوتے کیونکہ مدوح اتایک سعد ہے مثلاً ملاحظہ ہو :
 عذر است این زمان کہ بخدمت ہی شوم
 آن سروری کہ مہتر آن روز گار اوست
 ملکا اتایک آنکہ سزد سروری ورا
 بنیاد داد مخلص دین سعد دولت است
 پوشیدہ داشتی تو ہی نام خویشتن
 گفتم کہ (نام) گیری ازیں نامدار گفت
 گفتم بخدہت کہ مرا بندہ وار گفت
 گفتم کہ کیت مہتر این روزگار گفت
 گفتم کہ اوست سرور ہم و نامدار گفت
 گفتم کہ یافت دولت و دین زو شمار گفت
 تیسرے میں اتایک سعد کو مخاطب کیا ہے :

اگر نہ سعد را دولت فزون از معتمد باشد
 اگر نہ با سعادت بود خواهد تا ابد عمرش
 دوسرا قصیدہ درمیانی ہے ، وہ بھی اسی شاعر کا ہے جس نے « سعد » سے اپنا
 تخلص حاصل کیا ہے ۔ عام طور پر معلوم ہے کہ شیخ سعدی نے اپنا تخلص اتایک سعد کی
 رعایت سے سعدی رکھا تھا ، مگر شیخ کے دیوان میں ان قصائد میں سے کوئی بھی نہیں پایا جاتا ۔
 عمید کا بھی اسی بنا پر نہیں ہوسکتا کہ اس کے تخلص کو سعد سے کوئی مناسبت نہیں ۔
 قصیدہ نمبر ۴ میں « جلال دین مغیث دین » کا فقرہ مدوح کے لئے آیا ہے ،
 تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ طغرل نے لکھنوتی میں ۶۴۰ ھ کے قریب دہلی سے طلیحہ کی

اختیار کر کے شفیق الدین کے نام سے آزادی کا اعلان کر دیا تھا، ممکن ہے عید نے اس بادشاہ کے لئے یہ قصیدہ لکھا ہو لیکن یہ قیاس بہت کمزور ہے اس لئے کہ پھر امرا و فرماں روا یان دہلی سے اس کی وابستگی مشتبہ ہو جائے گی۔

قصیدہ نمبر ۹ کے ان دو آیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاید یہ قصیدہ عید کا نہ ہو بلکہ کسی ایسے شاعر کا ہو جو ملک شاہ کا مداح رہا ہو:

سایہ یزدان ملک شہ آفتاب خسروان آن شہنشہ کامیاب، آن بادشاہ روزگار
آن شہنشاہی کہ هست اندر عرب اندر عجم درمیان دست او تیغ و قلم را افتخار

اور اگر اس قصیدے کی نسبت مشکوک ہے تو قصیدہ نمبر ۱۰ بھی مشتبہ ہو جاتا ہے۔

عید کا لقب فخر الملک تھا بعض لوگوں نے فخر الملک یا فخر الدین اور عید یا عید الملک یا عید الدین کو دو الگ الگ شاعر قیاس کیا ہے۔ مثلاً «نا معلوم» مضمون نگار نے فخر الملک اور عید الملک کے تحت اشعار کو الگ الگ دو ناموں سے کر دیا ہے (ص ۵۷ نمبر ۴۹ اور ۵۳)۔ اسی طرح آقائے دانش پڑوہ نے دانشکدۂ ادبیات کی بیاض کے اس شاعر کے اشعار فخر الملک اور عید الملک دو الگ عنوان کے تحت درج ہونے کی وجہ سے دو الگ شاعر تجویز کیا ہے (فہرست ص ۵۳ نمبر ۸ اور ۲۲)۔ مگر واقعہ یہی ہے کہ فخر الدین یا فخر الملک اور عید الدین یا عید الملک ایک ہی شاعر ہے۔ جو اشعار فخر الملک کے عنوان کے ذیل میں درج ہیں ان میں بھی تخلص عید ہی آیا ہے۔

۶۔ محمود خطاط بلبن کے دور کا شاعر معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا ایک قصیدہ صراحتاً محمد جنیدی وزیر کی مدح میں ہے۔ اگرچہ قطعی طور پر معلوم نہیں کہ وہ کس جنیدی کا مداح تھا مگر اس کو سید عز الدین کی طرح افضل محمد کہتا ہے اس سے دوسرے جنیدی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کی پانچ مختصر نظمیں «مونس الاحرار» میں درج ہیں، جن میں سے پہلی جنیدی اور دوسری کسی وزیر کی مدح میں ہیں، تیسری، چوتھی اور پانچویں کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں:

ای رشک خورشید و قمر ای سروستان جمال ای پرتو نورلقا ای حسن رویت راکمال

امروز بر کیوان شدم پیش در صدر عجم آن ملک و ملت را ظفر آن دین و دولت را جلال

افضل محمد صدر دین آن مفخر آل جنید اسلام رازو افتخار آمد از و ما را مجال (۱۱۳۶)

نگاری سخنور	بہاری سخن بر	بہشی مہیا	جمالی مصور
سزاوار مدحت	چو آثار صاحب	زپاکی سرشتہ	ز آہو مطہر
کمال بزرگی	جمال فتوت	جلال کریمی	ابو الفتح صفدر (۱۳۷)
گمارد سہ	برمن	ز ہجران	ہمی یاری (۱۳۸)
ای سنگ دل	از عشق تو	گشتم	بی جان (ایضاً)
نگاری	تہادہ	سماعی	بچامہ (ایضاً)

تاریخوں میں اس شاعر کا نام نہیں ملتا لیکن بعض ریاضوں میں یہ نام آیا ہے ۔
مثلاً تاج حلاوی^۱ نے اس کا کلام نقل کیا ہے ۔

۷۔ حکیم طرطری رکن الدین فیروز شاہ (۶۳۳ - ۶۳۴) کے دور کا شاعر ہے، اس کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں، البتہ اس کے دو قصیدے موجود ہیں جن میں پہلا رکن الدین فیروز کی مدح میں ہے ۔ یہ قصیدہ »مونس الاحرار« (ص ۹۱۳) میں منقول ہے اور پہلے اور دوسرے دونوں قصیدے »مجمع الفصحا«^۲ میں موجود ہیں، اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ تقی اوحی کو ایک مجموعے میں چھ سات قصیدے ملے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ »مجمع الفصحا« میں »عرفات عاشقین« کے قصیدے نقل کئے گئے ہیں۔ جاجرمی^۳ اور حلاوی^۴ نے بھی حکیم طرطری کا کلام نقل کیا ہے ۔ دانشکدہ ادبیات تہران کی ریاض (فہرست ۱۷۲ نمبر ۷) میں بھی کچھ اشعار ہیں ۔ پہلا قصیدہ یہ ہے :

ہست گوئی عارض آن ترک زیبا آفتاب گر بود ممکن کہ دارد برج دیبا آفتاب
شاہ رکن الدین کہ دولت را مہیا دارد او ہمجو باغ نو بہاری را مہیا آفتاب
۸۔ حکیم لولوی (؟) اس کے صحیح نام کے سلسلے میں اختلاف ہے۔
»مجمع الفصحا« میں ہے^۵ کہ بعض لوگوں کے نزدیک دیولی اور ولولی صحیح ہے، تحقیق سے معلوم ہوا کہ دیول کا رہنے والا تھا، دیول ولایت تہ میں ہے اور دیبل اس کا معرب ہے ۔ »مونس الاحرار« میں دوبار^۶ یہ نام الولوی ہے جو یقیناً کتابت کی غلطی ہے ۔ جاجرمی کے یہاں^۷ ولولی ہے ۔ میر صالح طیبی^۸ نے غالباً »ریاض العارفین« کے حوالہ سے

۱ ۲۴۷ : ۱
۲ مضمون (مصنف نامعلوم) ص ۶۲
۳ م ۹۲۴، ۵۶۴
۴ ایضاً (حاشیہ)

۱ مضمون (مصنف نامعلوم) ص ۶۴
۲ دیباچہ ص (کج)
۳ ۲۱۸ : ۱
۴ دیباچہ ص ۲۱۸ نمبر ۲۱۸

اس کا نام محمد اور شوریدہ بیسرو سامان، معاصر میر جبریل بتایا ہے۔ کلاتی کے یہاں حسب ذیل تین قصیدے اس کے نام سے درج ہیں:

ای پسر چند زنی چنگ درین دامن جنگ
(۵۳۸) جنگ و آزار بیکسو نہ و چنگ آر جنگ

ببرد خنجر خسرو قرار از آتش و آب
(۹۳۴) اگر چہ دارد رنگ و نگار از آتش و آب

نشستہ ام ز دل و چشم باسر آتش و آب
(۹۳۸) توان نشستن ساکن چنین در آتش و آب

لیکن ان میں سے پہلا بلاشبہ حکیم مذکور ہی کا ہے۔ اس کے چند شعر یہ ہیں:

آنچہ برمن شکن زلف تو کردست بھاح ناصر دوات بر دشمن خود کرد بجنگ
میر جبریل جہانگیر کہ از بازوی او تیرناجستہ رود در دل سنگ از فرسنگ
دوسرے اور تیسرے قصیدے مسعود سعد سلمان کے ہیں چنانچہ اس کے دیوان میں موجود ہیں^۱۔

۹۔ فرید کاتب (۹) ناصر الدین قباچہ والی سندھ (م : ۶۲۴) کے دور کا ایک شاعر «لباب الالباب» (ج ۲ ص ۴۱۸) میں مذکور ہے مگر اس تذکرہ کے قلمی نسخوں کے گرم خوردہ ہونے کی بنا پر اس شاعر کا نام معلوم نہوسکا۔ البتہ اس کا ایک قصیدہ سوال و جواب موجود ہے جس میں ایک شعر اس طرح ہے :

گفتم ز شاعران کہ چنین نظم کردہ بود گفتا فرید کافی در عہد انواری
بعض جگہ یہ مصرعہ اس طرح آیا ہے : گفتا فرید کاتب در عہد انوری۔

اور اسی بنیاد پر بعض لوگوں نے فرید کافی اور بعضوں نے فرید کاتب کو اس قصیدہ کا مصنف قرار دیا ہے۔ مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کا مصنف نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ فرید کاتب اور فرید کافی دونوں ناصر الدین قباچہ کے دور سے کافی پہلے کے ہیں۔ مزید برآں، خود «لباب الالباب» میں یہ دونوں پہلے الگ الگ مذکور ہوچکے ہیں۔ تو پھر دوبارہ ان میں سے کسی ایک کا ذکر قرین قیاس نہیں ہو سکتا۔

پروفیسر سعید نفیسی نے بھی اس رائے کی تائید کی ہے، ان کا خیال ہے کہ » گفتا فرید کاتب^۱ (یا کافی^۲) در عہد انوری« سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرید، قدیم شاعر ہے، اس کا ذکر محض حوالہ آیا ہے۔ قصیدہ زیر بحث سے اُس کا کوئی تعلق نہیں۔ اتفاق سے یہی قصیدہ فرید احوال اسفرائینی کے دیوان میں شامل ہے۔ اس سے پروفیسر نفیسی نے قیاس کیا ہے کہ ممکن ہے اس قصیدے کا تعلق فرید احوال^۳ سے ہو۔

» این قصیدہ کہ گویندہ آن در لباب الالباب معلوم نیست در دیوان فریدالدین احوال اسفرائینی شاعر معروف قرن ہفتم نیز هست۔ فرید احوال عمر خود را در اصفہان و سپس در شیراز در دربار اتابکان فارس گذرانیدہ و قسمتی از پایان عمر او مصادف با جوانی سعدی بودہ و مداح خاص اتابک عضدالدین سعد بن زنگی (۵۹۱ - ۶۲۳) و پسرش فخرالدین ابوبکر (۶۲۳ - ۶۵۸) و پسر دیگرش محمد بن سعد (۶۵۸ - ۶۶۰) و ابش خاتون (۶۶۲ - ۶۸۶) بودہ و بدین گونه قطعاً تا جلوس ابش خاتون در ۶۶۲ھ زندہ بودہ است ... درین صورت ممکن است فریدالدین احوال اسفرائینی در آغاز کار و پیش از آنکہ باصفہان و شیراز رفتہ باشد در جوانی از خراسان بہندوستان رفتہ و چندی مداح ابن الملک فخرالدین حسین بن ابوبکر اشعری بودہ باشد و این قصیدہ ازوست کہ در جوانی در ہند سرودہ است«

پروفیسر نفیسی کا یہ قیاس سراسر بے بنیاد ہے، اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں :

(الف) جس مصرعے میں فرید کاتب (یا فرید کافی) آیا ہے پروفیسر نفیسی کے نزدیک اس کا تعلق مصنف قصیدہ سے مطلق نہیں ہے۔ اگر یہ رائے صحیح ہے (اور بظاہر صحیح بھی ہے) تو پھر شاعر کا نام فرید ہونے پر اصرار کیوں ہے۔ اس کا کچھ بھی نام ہوگا۔ آقائے نفیسی کی کوشش کسی دوسرے فرید نامی شاعر (فرید احوال) کی تلاش کے سلسلے میں محض اپنے پہلے بیان کی تردید ہے۔

۱ فرید کاتب کے حالات کے لئے دیکھیے لباب الالباب ج اول ص ۱۵۲ - ۱۵۴، تذکرہ دولہ شاہ

ص ۱۰۶ - ۱۰۸

۲ فرید کافی کے حالات کے لئے دیکھیے لباب الالباب ج اول ص ۱۲۰ - ۱۲۱

۳ تعلقات لباب الالباب ص ۲۶۰ بعد

(ب) «باب الالباب» میں اس شاعر کی جو تفصیل دی ہے وہ فرید الدین احوں پر ہرگز پوری نہیں اُترتی۔ وہ ہندوستان آنے کے قبل ایک مدت تک بامیان میں تھا اور وہیں سمنگان، سرک اور متعلقہ علاقے کی سرداری (ایالت) اس کے نام مقرر ہوگئی۔ عام طور پر وہ صاحب السیف والقلم کے لقب سے مشہور اور سلطان جلال الدین کے دربار میں محترم ہوا اور باوجود اس کے کہ بہت سے مداحوں نے اس کی مدح کی ہے اس نے عین الملک فخرالدین حسین کی تعریف سے گریز نہیں کیا^۱۔ ظاہر ہے یہ شخص فرید احوں ہرگز نہیں ہو سکتا۔

(ج) جب تک فرید احوں کی عمر سو کے قریب نہ سمجھی جائے اس کا ۶۱۸ سے قبل عین الملک کی مدح کرنا ممکن نہ ہو سکے گا کیونکہ اس کی عمر کی حد آخر ۶۸۶ ہوگی اس لحاظ سے ۶۱۸ ہجری کا جوان شاعر اس سنہ میں اپنی عمر کی ایک صدی پوری کر رہا ہوگا۔ یہ ساری باتیں بعید از قیاس ہیں۔

بہر حال «مونس الاحرار» میں بھی یہ قصیدہ فرید کاتب^۲ کی ملکیت بتایا گیا ہے جو شبہ سے خالی نہیں۔ اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ یہ فرید کاتب ہے جو انوری کا معاصر تھا، الگ ہے پھر بھی اس کی کیا وجہ ہے کہ اس کا نام فرید ہی سمجھا جائے، کیونکہ جس مصرعے میں فرید کاتب ہے وہ تو یقیناً انوری ہی کے معاصر کی طرف منسوب ہوگا۔ میرا خیال یہی ہے کہ داخلی طور پر کوئی بات ایسی نہیں جس سے شاعر کا نام معلوم ہو سکے اور اسی بنا پر میرے نزدیک اس کا نام فرید تصور کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اس کے باوجود «مونس الاحرار» میں فرید کاتب کے نام سے اس قصیدے کا شمول یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس قصیدے کی ملکیت کا جھگڑا ساڑھے چھ سو سال سے زیادہ پرانا^۳ ہے۔

ہندوستان کی ادبی تاریخ کے سلسلے میں یہ مجموعہ اس لحاظ سے اور بھی قابل توجہ

۲ دولت شاہ نے فرید کاتب کو انوری کا شاگرد بتاتے ہوئے وہی قصیدہ جو حسین اشعری کی مدح میں ہے پیش کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں متضاد باتیں ہیں جو شاعر دورِ ستحر میں انوری کا معاصر ہو وہ ۶۱۸ء سے قبل ناصر الدین قباچہ کے وزیر کی مدح کیونکر کر سکتا ہے۔ چونکہ یہ بات مسلم طور پر معلوم ہے کہ شاعر بلاشبہ قباچہ ہی کے عہد کا ہے اس لیے سنہری دور کے کاتب سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ (دیکھئے تذکرہ دولت شاہ ص ۱۰۷ - ۱۰۸)

ہے کہ عام رائے کے خلاف یہ بات پوری طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ ہندوستان کے فارسی گو شعرا شروع ہی سے ایرانی شعرا کی صف میں شامل ہیں۔ البتہ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ہمارے ملک کا ممتاز ترین شاعر امیر خسرو اس مجموعہ میں شامل نہ ہو سکا۔ بظاہر اس کی توجہ سوائے اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس وقت امیر بقید حیات تھے اور شاید ہندوستان کے زندہ شاعروں کو کلاتی اپنے مجموعے میں شامل نہ کرنا چاہتا ہو۔ لیکن اس سے ہندوستان کی تنقیص ہرگز مقصود نہیں کیونکہ بہر حال بعض خالص ہندوستانی شعرا بھی اس میں شامل ہیں، دوسرے یہ کہ خود ایران کے بعض مسلم الثبوت استاد کے اشعار اس مجموعے میں نہیں آسکے ہیں۔

جیسا عرض ہو چکا ہے ایران کی ادبی تاریخ میں «مونس الاحرار» سے قابل قدر اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس میں اچھے خاصے ایسے غیر معروف شاعر شامل ہیں جن کا کلام اتنی بڑی تعداد میں اور کہیں نہیں مل سکتا۔ مکمل قصیدے اور دوسری نظمیں سوائے اس مجموعے کے اور کسی جگہ عموماً نہیں ملتیں۔ ذیل میں ایسے چند شعرا کے کلام کا ذکر کیا جا رہا ہے جو بعض لحاظ سے قابل توجہ ہے۔

۱۔ ادیب طبری کا حسب ذیل قصیدہ یہاں موجود ہے، یہی جاجرمی کے یہاں^۱ ہے، حلاوی کے مجموعہ^۲ میں اس کا کلام شامل ہے، گمان غالب ہے کہ یہی قصیدہ ہوگا۔ کچھ کلام دانشکدہ ادبیات تہران کی ایک ریاض میں بھی ہے (فہرست ص ۱۷۲ نمبر ۳)۔

بہار آمد گلی از وی بیاراست بہار اندر بہار اندر بہاراست (ص ۱۰۸۰)
۲۔ بدیع الزمان خواجگی کا یہ قصیدہ کہیں اور نہیں مل سکا :

دی پشیم آمد ناگہاں خورشید خوبان خطا

با قد چون سرو سہی با خد چون ماہ سما (ص ۴۰۵)

۳۔ جمال اشہری کے دو قصیدے موجود ہیں، وہی دونوں جمال الدین قزوینی کے ذیل میں «مجمع الفصحا»^۳ میں شامل ہیں۔ مولف مذکور نے اس کو ساکن ابہر بتایا ہے۔ لیکن جمال اشہری جاجرمی کے یہاں اسی نسبت سے موجود ہے۔ اور اشہری نسبت دانشکدہ ادبیات کی ریاض میں بھی آئی ہے (فہرست ص ۱۸۰ نمبر ۲۴۲)۔

ای ہمرگ کوہ حوی وی ہمتک باد صبا

بر تافتن را چون قدر دریافتن را چون قضا (ص ۴۰۲)

بر نیست صمت بستہ بیند بچشم سر

ہر کس کہ دید بستہ ترا بر میان کمر (ص ۴۸۹)

۴۔ جمال الدین کاشی کا حسب ذیل ترجیع بند موجود ہے۔ اس کا کچھ کلام جاجرمی

نے بھی نقل کیا ہے۔

من رنم و مست لا ابالی وین شیوہ مراست لایزالی (ص ۳۸۰)

۵۔ جمال الدین سمرقندی کی حسب ذیل توشیح اس مجموعے میں موجود ہے۔ اس

کا کلام جاجرمی^۲ اور حلاوی^۳ نے منتخب کیا ہے۔ بیاض دانشکدہ ادبیات (فہرست ص ۱۷۶ نمبر ۷۶) میں بھی اس شاعر کا کچھ کلام شامل ہے۔

ایا بہار سمن بر نگار حور صور شراب ہجر چشیدم بسی بعشق تو در (۳۳۸-۳۳۷)

۶۔ جوہری زرگر کی حسب ذیل نظمیں کلانی نے نقل کی ہیں۔ ان میں

سے کوئی بھی »تذکرہ دولت شاہ«، »مجمع الفصحا« اور مجموعہ جاجرمی میں شامل نہیں ہے۔

ای ساربان^۴ امشب یکی از بہر من اشتر مران

رنج از ہیون باد پا، ہین بر زمین نہ یکزمان (۳۰۷)

ای کریم الدین کریم شرق دور روزگار

ای کریم الدین کریم شرق شاخ سروری (۱۱۹۸)

با من ز قضا نماز دیگر افتادہ پری رخی برائے (۱۳۰۳)

۷۔ ابو نصر احمد الرافی، محمد الرافی اور عبدالرافع تینوں ناموں کے ذیل میں

کلانی نے نظمیں لکھی ہیں، اول الذکر کا حسب ذیل قصیدہ :

چہ رویت آنکہ در حسنش ہمی بیدل شود ناظر

چہ مویت آنکہ در وصفش ہمی گمرہ شود خاطر (ص ۴۹۲)

اس قصیدے کی ۶ ابیات »مجمع الفصحا« میں رافی نیشاپوری کے ذیل میں درج ہیں۔

۱۔ مونس الاحرار چاہی دیباچہ ص ۵۰ ک، ۲۔ ایضاً ۳۔ مضمون (مصنف نامعلوم) ص ۶۲

۴۔ جاجرمی نے اس بحر، ردیف و قافیہ میں جوہری کا ایک قصیدہ نقل کیا ہے :

ای تند بد خوشایان تندی مکن با کاروان الخ (ص ۱۴۷)

محمد الراجفی کا یہ قصیدہ :

تاکی غم آن نگار مانی او با طرب و نشاط مانی (۷۲۴)
 «مجمع الفصحا» میں راجفی نیشاپوری کے ذیل میں^۱ موجود ہے، مگر مولف کا
 قول ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک وہ عبدالرافع مروی کا قصیدہ ہے۔ اس آخرالذکر
 شاعر کو «مجمع الفصحا» میں الگ^۲ بیان کیا گیا ہے مگر اس کے ذیل میں جو کلام
 نقل ہوا ہے وہ مندرجہ بالا تینوں شاعروں میں سے کسی کا نہیں۔

عبدالرافع کے دو ترجیع بند ہیں :

ای یافتہ ز جود تو انوار مہر و ماہ زوار درگہ تو با دوار مہروماہ (۲۵)
 باغ ویران را بسی ابر کرد آباد باد صد ہزاران آفرین حق بر ابر و باد باد (۱۰۷۷)
 ان میں دوسرا ترجیع قطران کا ہے اور دیوان قطران^۳ میں موجود ہے۔ اسی سے
 بالکل اوپر «مونس الاحرار» میں سید حسن کے نام سے ایک ترجیع ہے لیکن یہ نسبت
 بھی غلط ہے، یہ بھی قطران^۴ ہی کا ہے۔

۸۔ شیخ روز بہان البقلی (م: ۶۰۶) کے حسب ذیل تین قصیدے «مونس الاحرار»

میں ہیں^۵ :

واجب آمد درحقیقت خانہ ویران داشتن
 ہمجو نوح ابن خاکدان بر آب طوفان داشتن (۱۶۴)
 بدار الضرب ایمان زن زر وحدت ز کان لا
 کہ تا مقبول عشق آئی شوی در معرفت والا (۱۷۰)
 الا ای جان پر آسیب اگر جنت عیان بینی
 برون آئی ز طبع خوش و از دوزخ امان بینی (۱۷۴)
 ان تینوں میں سے کوئی بھی «مجمع الفصحا» میں نقل نہیں ہے۔

۲ ایضاً ۱ : ۲۳۶ - ۲۳۷

۱ چاپ قدیم : ۱ : ۲۲۰

۴ ایضاً ص ۴۴۰

۳ دیوان ص ۴۴۲

۵۔ یہ تینوں قصیدی حکیم سنائی کے تتبع میں ہیں، شیخ خود ایک صوفی مشائخ تھے اس بنا پر حکیم کی پیروی

خلاصہ قیاسی نہیں۔

۹۔ شمالی دہستانی کے ۴ قصیدوں میں حسب ذیل قصیدہ «جمع الفصحا» میں^۱ موجود

نہیں ہے :

بتی دارم کہ یک ساعت برون نایم ز فرمائش

چون ایمان دارم اندر دل بخوبی عہد و پیمانش (۵۴۴)

۱۰۔ شمس جاسی (۱) کے نام سے یہ قطعہ مندرج ہے :

در خدمت ای صدر ملک مرتبہ دزدیت

کو زہر بسحر از دهن مار بدزد (۱۳۵۸)

یہی قطعہ شمس الدین خاستی کے نام مجموعہ قصائد (حبیب گنج ۴۹-۲) ص

۲۶۶ پر موجود ہے۔ اس بنا پر اس شاعر کو شمس طبسی سے الگ سمجھا جا رہا ہے۔
دانشکدہ ادبیات تہران کی بیاض میں شمس الدین نحاسی (فہرست ص ۱۸۰ نمبر ۳۴۵) غالباً
یہی شاعر ہے۔

۱۱۔ شہاب الدین سلیمان شاہ، کمال الدین اسماعیل کا معاصر تھا چنانچہ اس نے

ایک قطعہ میں کمال کو مخاطب کیا ہے۔ یہ سوال و جواب اس مجموعے میں موجود ہے۔

چو نیست مرا بخدمت راہ وصال سر بر خط دیوان تو دارم مہ و سال

گفتم بفلک در تو چہ نقصان آید گر ز آنکہ رسانیم زمانی بکمال (۱۳۵۰)

۱۲۔ صائن شیرازی کا ایک قصیدہ «مونس الاحرار» میں نقل ہے، وہی جاجرمی^۲

کے یہاں بھی ہے، مگر اول الذکر میں صائن کے بجائے صابر ہے جو کتابت کی غلطی پر عمول
ہوسکتا ہے لیکن دانشکدہ ادبیات^۲ تہران کی بیاض میں ایک شاعر صابر الدین شیرازی
شامل ہے، کیا عجب یہ دونوں شاعر ایک ہی ہوں۔ قصیدہ مذکور یہ ہے :

سبق بردہ بحسن و لطف و ناز و فنج و زیب و فر

ز ہند و لیلی و شیرین، ز عذرا و یسہ و شکر (۷۴۶)

۱۳۔ طیان ژاؤ خاے کی متعدد ہزلیات «مونس الاحرار» میں نقل ہیں۔ انوری

نے دوبار طیان کا ذکر کیا ہے :

زانکہ مقبول مصطفی نشود آنچه طیان ژاؤخا آرد (دیوان ص ۳۷۶)

بمعبود طیان و مدوح حسان اگر ژاؤ طیان بحسان فرستم (ص ۴۲۶)

۱۔ چاپ قدیم ۱: ۳۰۹ ۲۔ ص ۱۲۴ ۳۔ فہرست ص ۱۷۶ (مجلہ دانشکدہ ادبیات شمارہ ۱ سال ہفتم)

» مجمع الفصحا « میں اسے طیان ژاژ خاے بمی کرمانی بتایا گیا ہے^۱ اور اس میں کافی شعر نقل ہیں مگر ان میں کوئی ہزلیات کی قسم کی نہیں ہے - اس سے خیال ہوتا ہے کہ کہیں یہ دوسرا شاعر تو نہیں - اس قیاس کو اس سے تقویت مانتی ہے کہ دانشکدہ ادبیات تہران کی بیاض میں طیان ژاژ خاے اور طیان بمی کے نام سے جو اشعار منقول ہیں ان کے لحاظ سے آقامے دانش پڑوہ نے ان کو دو الگ شاعر قرار دیا ہے (فہرست ص ۱۷۶ نمبر ۱۸۴، ص ۱۸۰ نمبر ۳۴۶) - طیان کی ہزلیات یہ ہیں:

۱۳۰۵

۱۳۰۷

»

»

»

۱۳۰۸

»

»

بر فاستان^۲ گیتی و بر فاجران ریم

ای خواجہ بدانکہ مرزنت را

مادرت را ہجا نخواہم کرد

خواندی بخیرہ بخیرہ مرا...

آدمی شیر پیل را دربند

دی محتسی براہ دیدم

بربطی بشکستہ شد از احمقی

نہ ہرکاری سرود آرد بسر بر

۱۴ - قاضی عثمان بیرقی کا ایک قصیدہ کلاتی کے مجموعے میں نقل ہے^۱ قاضی عثمان نامی ایک شاعر کا کلام جاجرمی^۲ نے بھی انتخاب کیا ہے، لیکن معاموم نہیں کہ دونوں ایک ہی شاعر ہیں یا الگ الگ - قاضی عثمان قزوینی نام کے کسی شاعر کا کلام دانشکدہ ادبیات تہران کی بیاض میں شامل ہے (ص ۱۷۷ نمبر ۲۱۰) - مگر یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ عثمان قزوینی، قاضی عثمان اور عثمان بیرقی ایک ہی ہیں یا الگ الگ - قصیدہ مذکور یہ ہے:

سمن بری کہ مرا زو رسید کار بجان ز بسکہ خوردم بی وصل او خم ہجران (۲۲۴)

۱۵ - عزالدین حسن بہرام شاہ غزنوی کے دور کا شاعر ہے، اس کا کلام جاجرمی نے نقل نہیں کیا ہے^۱ ممکن ہے کسی دوسرے عزالدین کے تحت درج ہو۔ کلاتی کے یہاں یہ قصیدہ ہے:

گہر بر زر ہمی بادم ز یاقوت درافشانش
شدم چون ذرہ در سایہ ز حورشید درخشانش

۲ مہتی گجری نے اس کا جواب لکھا تھا:

۱ ص ۲۳۸
اپنے قلابان کہ جہان را بکہ گرفتہ رید کہ ہم بقایہ ہم کوران ریم، ایضاً ص ۱۳۰۷

۳ مونس الاحرار چاہی دیباچہ ص ۵، کج،

خداوند جهان بہرام شہ آن خسرو عادل

کہ با عمر خضر دادست حق ملک سلیمانش (۵۳۲)

۱۶۔ علی فتحی بہرام شاہ غزنوی کے عہد کا شاعر ہے، جاجرمی نے اس کا کلام درج نہیں کیا ہے۔ البتہ دانشکدۂ ادبیات تہران کی ایک بیاض (فہرست ص ۱۷۷ نمبر ۲۳۵) اور مجموعہ تاج جلاوی میں کچھ کلام درج^۱ ہے۔ »مونس الاحرار« میں یہ قصیدہ شامل ہے:

ای ذات تو از آفت و از عیب میرا

احسان تو زبید کہ کند عطر مطرا

بر بندہ علی فتحی یارب تو یبخشای

دارد چو بدرگاہ تو بیوستہ تولا (ص ۱۴)

۱۷۔ علی فرقدی کے حسب ذیل دو قصیدے اس مجموعے میں مندرج ہیں، لیکن یہ شاعر فرقدی خراسانی سے جس کے اشعار »مجمع الفصحا« (۱: ۳۸۰) میں درج ہیں الگ ہو، پیش ازین گاید پدیدار از پس صبح آفتاب

ماہ رویا بر صبحی در فکن جام شراب (۴۱۰)

ای رسیدہ نام اقبال تو از چین تا بزنگ

عدل تو بزدودہ از آئۂ انصاف زنگ

میر زنگی مرکز دولت توئی کز جود نست

بادہ اندر جام اہل حکمت و دانش چو رنگ (۵۶۶)

۱۸۔ عزیز مستملی کا جو قصیدہ »مونس الاحرار« میں درج ہے، وہی جاجرمی^۱ کے یہاں ہے اور اسی کے ۱۴ شعر »مجمع الفصحا«^۲ میں منقول ہیں۔ اس کا تخلص عزیز کے بجائے عزیزی معلوم ہوتا ہے مثلاً:

عزیزی گرچہ از چشم و لبانت بیادام و شکر ہم نیست درخور

قصیدے کا مطلع یہ ہے:

زہے چشم ولبت بادلم و شکر نہ بل کز شکر و بادام خوشتر (۱۱۶۶)

۱۹۔ عمادالدین اکرم نامی ایک فاضل نے امامی ہروی کے سوال کے جواب

میں ایک قطعہ لکھا تھا جو اس طرح شروع ہوتا ہے:

زہی لطیف سوالی کہ طوطی قلمت (۱۲۵۱)

جاجرمی کے مجموعے میں^۱ یہ شاعر مذکور ہے -

۲۰۔ عماد الدین یوسف فضلوی نے ایک قصیدہ میں قرب قیامت کی پیشین گوئیاں کی

نہیں، وہ قصیدہ اس مجموعے میں شامل ہے - جاجرمی نے بھی کچھ کلام منتخب کیا ہے^۲ -
حلاوی کے یہاں یہ شاعر مذکور نہیں - قصیدہ مذکور اس طرح شروع ہوتا ہے :

ظہور « إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا » را برخوان

ز آیتی کہ « أَلَمْ نَشْرَحْ » آمد از قرآن (۱۷۴)

۲۱۔ غضائری رازی کے صرف دو قصیدے پائے جاتے ہیں - پہلا وہ ہے جس

میں محمود غزنوی کی غیر معمولی مدح ملتی ہے، دوسرا عنصری کے جواب میں ہے -

عنصری نے غضائری کے پہلے قصیدہ پر تعریف کی تھی، دوسرا قصیدہ اسی کا جواب ہے -

یہ تینوں قصیدہ لامیہ ہیں اور سب کی بحر یکساں ہے - « مونس الاحرار » میں غضائری

کا پہلا اور عنصری کا قصیدہ درج ہے، لیکن آخر الذکر قصیدے کا عنوان یہ ہے :

« در جواب عنصری غضائری » - اس میں غضائری کا لفظ یقیناً زائد ہے - اس آخری

قصیدے کے ختم کے قبل ہی تھوڑی سی جگہ چھوٹی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ کاتب

نے اس کے اشعار کو الگ قطعہ سمجھا ہے - عنصری کے قصیدے کے بعد ایک اور نظم

« از نسیم گل و گلalah او » شروع ہوتی ہے - اس کا عنوان درج نہیں ہے - لیکن بظاہر یہ

غضائری کی نہیں کیونکہ اس میں قطب الدین ابوالخضر ابراہیم کی مدح ہے - اگر اس سے

مراد ابراہیم غزنوی ہے تو وہ غضائری کی وفات کے بعد نخت نشین ہوا ہے - قصیدہ

مذکور اس طرح شروع ہوتا ہے :

اگر کمال بجاہ اندوست و جاہ ببال مرا ببین کہ ببینی جمال را با کمال (۵۹۳)

۲۲۔ فیروز کاتب کا حسب ذیل قصیدہ اس مجموعے میں درج ہے - جاجرمی اور

حلاوی کے یہاں یہ شاعر مذکور نہیں - کسی نے پنسل سے کاٹ کر فرید بنا دیا ہے اور

یہ غلط ہے اس لئے کہ فیروز تخلص موجود ہے، اور یہ فرید سے بدلا بھی نہیں جاسکتا

اس لئے کہ دونوں کا وزن مختلف ہے -

ای دلبری کہ هست دلت ییکران کران افتاده ام زہجر تومن ناتوان توان (۱۰۹۶)

۲۳۔ فخرالدین رازی کے دو قطعے اس مجموعے میں شامل ہیں :

۱۳۵۰

قادری کو بحکم صنع لطیف قادر آمد بر آفریش تو

فخر ملت امام عالمیان آنکہ بد زیر طاق گردون طاق ۱۳۵۱

امام رازی کے کچھ اشعار بیاض دانشکدہ (فہرست ص ۷۷ نمبر ۲۴۲) میں موجود ہیں۔

۲۴۔ حکیم فرخاری کا ایک قصیدہ مسقط «مونس الاحرار» میں درج ہے۔
حاجرمی نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن حلاوی کے یہاں اس^۱ کا کلام موجود ہے۔
دانشکدہ ادبیات کی بیاض^۲ میں بھی یہ شاعر شامل ہے۔ فرخاری کا مسقط یہ ہے :

جانا اگر ت چہرہ چون ماہ نبودی دستم ز سر زلف تو کوتاہ نبودی (۳۰۲)

۲۵۔ احمد کلانی اصفہانی^۳ کا کلام سوائے اس مجموعے کے اور کہیں نہیں مل سکتا۔ اس کے حسب ذیل ۱۱ معنے و چستان یہاں درج ہیں :

چیت اسمی بزرگوار و بزرگ کز عدد فا و زا بود بشمار (۱۲۶۴)
اسمی چہ بود کہ حرف آن چار بود جمعی ہفتی کہ بادو چل یار بود »
از نہجی نو چار حرف یار کہ بود جمع آن ... بشمار »
چون بگیری عشر فا و خمس ہا و آنکہ ہردو نصفی از نامی بود »
گرت از نام یار نیست گزیر عدد ہشت را بدندان گیر »
قلب صبر بگیر پیوند بمر نوح (۱) وین ہردو حرف راتو نگہداری حجاب (۱۲۶۵)
مال تصغیر قلب کن پس از آن حرف یا را در آخرش بنگار »
بین عیدین را چو بشماری سبع آن را در آخرش بنگار »
ثلث سبصد بہ سبصد اندر بند معنی اثم بعد از آن بنگار »
چیت آن یینی (۱) کہ در فصل خریف چون رسد آن میوہ باشد لطیف (۱۲۶۶)
رقم قوس و صاجش برگیر تیر و مہ را در آخرش بنگار (۱۲۶۷)

۱ مضمون (نصف ناموم) ص ۱۲ ۲ فہرست مجلہ دانشکدہ ادبیات سال ۸ شمارہ ۱) ص ۱۷۷ نمبر ۲۲۷

۳ پروفیسر نفیسی نے «ارمان طبعی» (ص ۱۲۷) میں کلانی کو کلامی کی تصحیف بتانے ہوئے لکھا ہے کہ کلانی سے مراد مولانا لطیف الدین کلامی اصفہانی ہے جو سلطان الہا پتہ اور سلطان ابوسعید کا مداح تھا۔ مگر یہ حسب ذیل وجوہ کی بنا پر غلط ہے۔ الف) اسکی یس نظموں میں ہر جگہ کلامی ہے، اگر وہ مرتب ہوتا تو لائقہ یا لکاتبہ کی طرح کے قمرے ہوتے ایک جگہ اس کا نام مولانا لطیف الدین کلامی اصفہانی لکھا ہے جو کاتب کا اضافہ نہیں ہو سکتا اور مرتب اپنا نام اس طرح نہ لکھتا۔

ب) مرتب نے اپنے ۱۱ معنے اور چستان انتخاب کئے ہیں اور لکاتبہ کے ذیل میں دو ج کئے ہیں۔
ج) ایک معنے میں کلامی کو اپنا دوست قرار دیتا ہے اور بظاہر معاصر شاعر کلامی ہی مراد ہے۔

۲۶۔ کلامی اصفہانی کے اشعار کا سب سے بڑا انتخاب یہیں ملتا ہے ، جاجرمی اور حلاوی نے اس کا مطلق ذکر نہیں کیا ہے ۔ کلامی مرتب « مونس الاحرار » کا دوست تھا، اسی بنا پر اس کی کافی نظمیں مجموعہ میں شامل ہیں ۔ ہر نظم کا مطلع درج ذیل ہے :

(۴۲۷) چون نہان شد چشمه خورشید مشکین در نقاب

(۴۵۰) مرا کہ خاک سرکوی دوست بالین است

(۴۵۲) چو ماه روی تو عکسی بر آفتاب انداخت

(۴۷۲) زہی بنای وزارت بجاہ تو آباد

(۶۳۱) چیست آن پیکر خمیدہ چو نون

(۶۳۲) زہی سریر معانی نہادہ بر گردون

(۲۳۴) طفل نہ چند از این دایہ نامہربان

(۷۳۱) پایہ تخت این زمان با چرخ دارد ہمسری

(۷۳۳) بیمن طالع و تائید لطف یزدانی

(۹۷۸) ای فتنہ عقیق لب آبدار لعل

(۹۹۱) ای نمودہ ز لب لعل بدخشاں گوہر

(۹۹۲) عرم اسرار سلطان میر خوبان است و بس

(۹۹۳) تا هست جہاں جان جہاں شیخ علی باد

(۹۹۴) زہی ز پستہ شیرینیت شرمسار شکر

(۹۹۶) ای غنبر تو بر ماہ منکا کردہ

(۹۹۸) ہمای ماہ رخت سایہ بر جہان انداخت

(۹۹۹) باز دیگر باغ وبستان رونقی دیگر گرفت

(۱۰۰۱) بتم نقاب سمن را بمشک و ناب کند

(۱۰۰۲) زلف آن ماہ خم از چنبریلدا دارد

(۱۰۰۴) حوری کہ آمد برارم خورای رضوان زیورش

۲۷۔ محمود کرمانی سید ذوالفقار شروانی کا معاصر معلوم ہوتا ہے کیونکہ دونوں

کے مدوحین میں نظام الدین عمر کا نام ملتا ہے ۔ محمود کا صرف حسب ذیل قصیدہ « مونس الاحرار » میں موجود ہے ، مجھے یہ قصیدہ کہیں اور نہیں مل سکا ۔

ای ندیدہ چشم دولت مثل تو صاحبقران

دست پرور، دشمن افکن، دادگستر، عدل ران (۱۱۴۳)

۲۸۔ امیر مسعود کا حسب ذیل قصیدہ جو اس مجموعے میں نقل ہے، مسعود سعد سلمان گئے دیوان میں نہیں ہے۔ یہ در اصل امیر معزی کا ہے اور اس کے دیوان (ص ۷۰) میں موجود ہے :

ای زلف و عارض تو بہم ابرو آفتاب

با بوی مشک و رنگ بقم ابرو آفتاب (۹۱۱)

۲۹۔ معین الدین کا ایک قطعہ »مونس الاحرار« میں مندرج ہے جو مجدالدین ہمگر کو لکھا گیا تھا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف معین الدین پروانہ ہیں جو ۶۷۵ھ میں آقا کے دور میں قتل ہو گئے تھے۔ یہ قطعہ اس قطعہ سے جدا ہے جس میں معین الدین، نورالدین رصدی، افتخارالدین کرمانی اور شمس الدین صاحب دیوان نے انوری اور ظہیر کے تفوق کے بارے میں مجدالدین ہمگر سے استفسار کیا تھا۔ قطعہ مذکور یہ ہے :

صاحباً قرآن مجتہد گر فرستی یک دو روز

کردم از آیات و الفاظ مجیدش مستفید (۱۳۴۳)

اس کا جواب بھی اس مجموعے میں موجود ہے (ص ۱۲۴۰)

۳۰۔ مولانا نسیمی، نامی ایک غیر معروف شاعر کا ایک قطعہ اس مجموعے میں

درج ہے :

ہنر باید از رد نہ ریش و جامہ بود ریش و جامہ تماشاوی عامہ (۱۳۱۱)

ایران میں »مونس الاحرار« کا کوئی نسخہ دریافت نہیں ہو سکا ہے، اور جاجرمی کے مجموعے کا پہلا حصہ چھپ چکا ہے اس بنا پر پیش نظر نسخے کے بابوں اور شاعروں کی فہرست بہت مفید ہوگی۔

فہرست ابواب »مونس الاحرار« کلاتی :

باب ۱ در توحید^۱ ص ۱ ۴۸۔ باب ۳ در موعظہ و حکمت ص ۶۹۔ ۱۸۱۔
باب ۲ در نعت محمد مصطفیٰ^۲ ص ۴۹۔ ۶۸۔ باب ۴ در قسمیات ص ۱۸۲۔ ۲۴۲۔

۱ دیکھئے دولت شاہ ص ۱۶۶۔ ۱۶۷

۲ اس سے پہلے ۸ صفحے میں دیاچہ اور فہرست ابواب ہے، دیاچہ کی فہرست فارس میں اور متن کی عربی

میں ہے۔

۲ دوم قصیدہ توحید کے بیان نقل ہیں۔

- باب ۵ در تسمیحات ص ۲۴۳-۳۰۷ باب ۱۸ در انواع مناظرہ ص ۱۱۶۵-۱۱۶۸
- باب ۶ در توشیحات و مصنوعات ص ۳۰۷-۳۴۶ باب ۱۹ در انواع لزومات ص ۱۱۸۱-۱۱۶۶
- باب ۷ در ترجیحات ص ۳۴۷-۴۰۱ باب ۲۰ در حذفیات ص ۱۱۹۴-۱۱۸۸
- باب ۸ در قصائد بترتیب تہجی ص ۴۰۲-۷۳۹ باب ۲۱ در سقوط و غیر آن ص ۱۱۹۷-۱۱۹۵
- باب ۹ در تشبیہات ص ۷۴۰-۷۸۵ باب ۲۲ در مفردات (غائب)
- باب ۱۰ در انواع جمع و تقسیم و تفریق ص ۷۸۶-۸۸۴ باب ۲۳ در مشجرو مصور ص ۱۲۰۴-۱۱۹۷
- باب ۱۱ در اشعار مردف^۲ ص ۸۸۵-۱۰۲۲ باب ۲۴ در طرد عکس و ردالہجز ص ۱۲۱۲-۱۲۰۵
- باب ۱۲ در جواب و سوال ص ۱۰۲۳-۱۰۶۱ باب ۲۵ در عیدین و مراثی ص ۱۲۵۵-۱۲۱۳
- باب ۱۳ در تجنیسات و مکررات ص ۱۰۶۲-۱۰۷۱ باب ۲۶ در معمول لغزوماتہ سات ص ۱۲۸۵-۱۲۵۶
- باب ۱۴ در قافین و قوافی مکرر ص ۱۰۷۲-۱۱۰۷ باب ۲۷ در ہزلیات و ہجویات ص ۱۲۸۵-۱۳۱۸
- باب ۱۵ در مرصع و مصرع ص ۱۱۰۷-۱۱۲۰ باب ۲۸ در مقطعات و فردیات ص ۱۳۱۸-۱۳۶۵
- باب ۱۶ در ملمعات و مترجمات ص ۱۰۲۱-۱۱۳۲ باب ۲۹ در قلندر بہ و ہزلیات ص ۱۴۱۱-۱۳۸۰
- باب ۱۷ در مربع و متلون ص ۱۱۴۷-۱۱۳۳ باب ۳۰ در عروض و لفظ الفرس ص ۱۳۸۰-۱۳۶۶

جن شاعروں کا کلام » مونس الاحرار « میں شامل ہے ان کی ایک فہرست شائع ہوئی جو ناقص اور نامکمل ہے، ذیل کی فہرست میں اگرچہ بعض شاعروں کے نام داخل نہیں (نام نا معلوم ہونے کی بنا پر) پھر بھی یہ زیادہ قابل اعتبار ہے۔ بعض شاعروں کا کلام زیادہ ہے اور بعض کا محض براۓ نام:

۲ ابو المعالی رازی

۱ ابن مالو (کذا)^۷

۴ اثیر الدین اخسیکتی

۲ ابو الفرج رونی^۸

۱ اس باب کا خانہ اور دوسرے باب کی ابتدا متین نہیں ہے (اصلاح قیاسی) - نامعلوم مصنف نے ۳۱۳ باب کا خانہ تصویر کیا ہے۔

۲ اس کا خانہ اور گیارہویں کی ابتدا معلوم نہیں ہے۔ نامعلوم مصنف نے ۷۸۸ پر تھے باب کی ابتدا بنائی ہے خانہ ناقص ہے۔

۴ اس باب کے ص ۹۴۱ پند پر ۶ قصیدے (۲ حب حسن کے اور ۴ ظہیر کے) دوبار نقل ہوئے ہیں، (دیکھئے ص ۸۶۸ و ص ۸۱۷-۸۲۲)۔

۵ یہ باب پورا غائب ہے مگر نامعلوم مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

۶ اس کے پند نسخہ بے ترتیب ہو گیا ہے، باب ۲۰ پہلے شروع ہو گیا، اور باب ۲۹ بد میں، باب ۳۰ میں

سے لفظ الفرس بالکل حذف ہو چکا ہے۔

۷ ۱۷، ۱۲، ۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۴۱، ۴۳، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۸، ۷۷

۸ ۷۶، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| ۲۹ ابو نصر احمد الراغب ^۱ | ۵ ادیب صابر |
| ۳۰ محمد الراغب | ۶ ادیب طبری |
| ۳۱ رشید وطواط | ۷ ازرقی هروی |
| ۳۲ رفیع لبنانی | ۸ اسدی طوسی |
| ۳۳ روحانی غزنوی | ۹ امامی هروی |
| ۳۴ شیخ روز بہان البقلی | ۱۰ انوری ایبوردی |
| ۵۳ سعدی شیرازی | ۱۲ بدرالدین جاجرمی |
| ۶۳ سعید هروی | ۱۳ بدیع الزمان خواجگی |
| ۳۷ سنائی غزنوی | ۱۴ بدیع سیفی |
| ۳۸ سوزنی سمرقندی | ۱۱ برہان الدین بزار |
| ۳۹ سیف الدین نیشاپوری | ۱۵ ابوالفتح بستی |
| ۴۰ شمالی دہستانی | ۱۶ پور بہاء جامی |
| ۴۱ شمس جاسی (کذا) | ۱۷ تاج الدین بخاری |
| ۴۲ شمس طبری | ۱۸ پور خطیب گنجہ |
| ۴۳ شہاب الدین سلیمان شاہ | ۱۹ جمال الدین اشہری |
| ۴۴ شہاب مہرہ | ۲۰ جمال الدین سمرقندی |
| ۴۵ صائن الدین شیرازی ^۲ | ۲۱ جمال الدین عبدالرزاق |
| ۴۶ حکیم طرطری | ۲۲ جمال الدین کاشی |
| ۴۷ طیان زاہد خاں | ۲۳ جوہری زرگر |
| ۴۸ ظہیر فاریابی | ۲۴ سید حسن غزنوی |
| ۴۹ عبدالرافع | ۲۵ حمید الدین |
| ۵۰ عبدالقادر نائینی | ۲۶ قاضی حمید الدین |
| ۵۱ عبدالواسع جبلی | ۲۷ خاقانی شروانی |
| ۵۲ قاضی عثمان یرقی | ۲۸ سید ذوالفقار شروانی ^۲ |

- ۵۳ عثمان مختاری
۵۴ عزالدین حسن
۵۵ عزالدین علوی^۱
۵۶ عزیز (ی)^۲ مستمل
۵۷ عسجدی
۵۸ علی فتحی
۵۹ علی فرقہ
۶۰ عماد الدین
۶۱ عماد الدین اکرم
۶۲ عماد الدین یوسف فضلوی
۶۳ عمادی شہریاری
۶۴ عمیق بخارائی
۶۵ عمید لومکی
۶۶ عنصری
۶۷ فضائری رازی
۶۸ فخر الدین رازی
۶۹ فخری اصفہانی
۷۰ فرخاری
۷۱ فرید احوال
۷۲ فرید کاتب
۷۳ فیروز کاتب
۷۴ قطران تبریزی
- ۷۵ قوامی مطرزی
۷۶ کلاتی اصفہانی
۷۷ کلامی اصفہانی
۷۸ کمال اسماعیل
۸۹ لامعی جرجانی
۸۰ لولوی^۳
۸۱ مجد الدین همگر
۸۲ مجیر یلقانی
۸۳ محمود حطاط
۸۴ محمود کرمانی
۸۵ امیر مسعود (صح المیر معری)
۸۶ مسعود سعد سلمان
۸۷ امیر معزی
۸۸ معین الدین (پروانہ)
۸۹ مہستی گنجوی
۹۰ ناصر خسرو علوی
۹۱ نجیب الدین جربادقانی
۹۲ نسیمی
۹۳ نصیر ادیب
۹۴ نظام الدین
۹۵ نعمان سوری
۹۶ نور الدین مقدم

۱ - فهرست میں عزیر الدین ہے -

۲ - فهرست میں عزیر الدین مفتاح ہے -

۳ - فهرست میں ولوالہ حکیم ہے جو متن سے مطابقت نہیں رکھتا -

نفسیاتی افسانہ*

از

جناب محمد یسین صدیقی، شعبہ انگریزی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

غالب کا ایک شعر ہے :

مے آدمی بجائے خود اک عشر خیال

ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو

»فرد« کی یہ عشر خیالی جدید نفسیاتی افسانے کی بڑی اچھی وضاحت کرتی ہے کیونکہ نفسیاتی افسانہ کا نقطہ ارتکاز سماج سے ہٹ کر فرد کی جانب ہوتا ہے۔ معاشرے کی جو عکاسی بالزک (Balzac)، ڈکنس (Dickens)، ٹالسٹائی (Tolstoy) اور پریم چند کرتے ہیں وہ خارجی ہے جس میں فرد کا مطالعہ ایک مخصوص سیاسی، سماجی اور معاشرتی ماحول میں کیا گیا ہے، دوسری طرف جدید نفسیاتی افسانہ دنیا و مافیہا سے ماورا »فرد واحد« کے خیالات و افکار اور تاثرات و احساسات کا ترجمان ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے ساتھ جب خارجی رزم آرائیوں کے ساتھ »داخلی مہابھارت« اور »ذہنی شاہنامے« کا دور شروع ہوا تو مارسل پروست (Marcel Proust) ڈاروتھی رچارڈسن (Dorothy Richardson) اور جیمس جوائس نے افسانہ کو خارجی حقائق سے ہٹا کر داخلی زندگی اور شعور و لاشعور کی پہنائیوں میں مقید کر دیا۔ ذہن و شعور کا یہ »ہفت خوان« علم نفسیات کے مطالعہ اور انسانی زندگی کی جدید تہذیب سے غیر آہنگی کا نتیجہ ہے۔ انسان اگرچہ سائنس اور دیگر مادی علوم کے باعث ستاروں پر کمند ڈالنے لگا ہے لیکن اس کی روحانی زندگی عجیب انتشار اور پراگندگی کا شکار ہے۔ تہذیبی اقدار اور تمدنی روایات کی اس شکست و ریخت (Disintegration) نے اگر شاعری میں ایلٹ سے »خراہ« (The Wastland) تصنیف کرائی تو افسانہ میں نفسیاتی دنیا کی عقدہ کشائی کے لئے فنکاروں کو متوجہ کیا۔

مارسل پروست خرابی صحت کے باعث عرصہ دراز تک »برخوردار بستہ« رہا اور اپنی شخصیت کے مخصوص آئینہ میں ان ذہنی تجزیوں کی تشکیل اور ترجمانی کرتا رہا

* افسانہ سے مراد یہاں »Fiction« ہے جس میں ٹول اور افسانے (مختصر کہانیاں) دونوں شامل ہیں۔

جو اس کیے نزدیک خارجی حقائق سے زیادہ وقیع تھے۔ » حال « اس کے لئے نہایت روح فرما تھا، لہذا » یاد ماضی « سے اس نے سکون قلب حاصل کیا۔ » جیمس جوائس « جو بچپن سے ہی تقریباً نابینا تھا، اپنے آبائی شہر ڈبلن (Dublin) کی ہنگامہ آرائیوں اور شور و شغب کو اپنی شخصیت کا عنصر بنا چکا تھا یہاں تک کہ اس کا ذہن خود مختلف النوع آوازوں کا ذخیرہ بن گیا۔ دوست کے لئے » حال « ماضی کے آئینہ میں نکھر سکتا تھا لیکن جوائس کے لئے » حال « ہی سب کچھ تھا گو یہ » حال « بہر صورت » ماضی « سے متعلق تھا یعنی ماضی اور حال دونوں وقت کے لامتناہی رو کے دو سنگ میل تھے۔ ڈورتنی رچارڈسن بھی ایک حساس مریضہ تھی جس کے افسانوں میں اس کی حرمان نصیبی کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ داخلی زندگی کی ترجمانی جو اس دبستان ادب نے کی اس میں بظاہر مصنف کو واقعات و مناظر سے حذف کردینے کی کوشش کی گئی تاکہ ناول بھی ڈرامے کی طرح معروضی (Objective) فن ہو جائے۔ اس جدت سے جہاں متعدد تبدیلیاں فن افسانہ نگاری میں رونما ہوئیں وہاں » پلاٹ « کا عنصر تقریباً غائب ہو گیا اور کہانی تاثرات اور » چشمہ شعور « (Stream of Consciousness) کے لئے وقف ہو گئی۔ صوری نقطہ نگاہ سے بھی یہ افسانہ نگار محض روایتی اسالیب پر اکتفا نہ کر کے مخصوص اصطلاحیں وضع کرنے لگے جس سے داخلی کیفیات اور عکس خیالیوں کو فنی حیثیت دی جاسکے۔

داخلی زندگی کی ترجمانی کسی نہ کسی صورت میں قدامت کے یہاں بھی ملتی ہے۔ شیکسپیر، ملٹن اور گوٹے کی شعری کائنات میں نفسیاتی نکات کی کمی نہیں لیکن وہاں ایک عظیم کائناتی تصور کے پیش نظر یہ ذہنی تصاویر » کل « کا » جزو « ہیں، لیکن اس کے برخلاف جدید افسانہ نگاروں نے » داخلیت « (Subjectivity) کو کلی حیثیت دے رکھی ہے۔ اگرچہ شاعری میں عد وکنوریا کے مشہور انگریز شاعر رابرٹ براؤننگ (Robert Browning) کو ڈرامائی خود کلامی کے ذریعہ اپنے کرداروں کی کیفیات ذہنی اور واردات قلبی کو پیش کرنے میں ملکہ حاصل ہے لیکن افسانہ میں باقاعدہ طور پر یہ تحریک ہنری جیمس (Henry James) کے تجربوں کا نتیجہ ہے حالانکہ اس سے پہلے رچارڈسن، اسٹرن دوستووسکی اور جارج ایلٹ کی تصانیف میں نفسیاتی تجزیے اور داخلی زندگی کے مطالعے قابل قدر حیثیت رکھتے ہیں۔

سترھویں صدی کا افسانہ، رومانی داستانوں کی عکس العقول مہمات کے برخلاف زندگی کی حقیقت پسند ترجمانی کرتا ہے لیکن یہاں واقعات اور کیفیات کے ساتھ احساسات

اور جذبات کا تجزیہ اور دروں بینی بھی بدرجہ اتم موجود ہے - چنانچہ رچارڈسن (Richardson) کو نقادوں نے بجا طور پر نہ صرف انگریزی افسانہ بلکہ جدید نفسیاتی افسانہ کا بھی باوا آدم مانا ہے - یہ امر واقعہ ہے کہ ایام شباب میں وہ صنف نازک کا محبوب نامہ نویس تھا اور علاقہ کی تمام لڑکیاں اسے اپنا ہمراز سمجھ کر اپنے عاشقوں سے پیام و سلام کے لئے اس کی خدمات حاصل کرتیں - چنانچہ جب رچارڈسن نے اپنے افسانے لکھنا شروع کئے تو یہ ابتدائی نقوش اس کے ذہن پر بجنہ مرتسم تھے - اس کے پلاٹ نہ تو بیانیہ ہیں نہ مرکزی کرداروں کی «رام کہانی» بلکہ مکتوب نگاری کے ذریعہ ان کے باہمی تعلقات کے داخلی جائزے ہیں - ظاہر ہے اس تکنک میں ناول «کتاب دل» کی تفسیر و تعبیر کے علاوہ اور کیا ہوسکتی ہے - صنف نازک کے جذبات و احساسات اور ان کے خیالات و افکار کو وہ اس طرح بیان کرتا ہے کہ ہمیں اس کے فن کا قائل ہونا پڑتا ہے - اس کے نزدیک ہر آہ ایک داستان، ہر آنسو دل کے زخموں کا عکاس اور چہرہ کی تمناہٹ تمام تر رومان کی غماز ہے - اس بنا پر ڈاکٹر جانسن نے کہا تھا کہ رچارڈسن کے ایک خط میں واردات قلبیہ فیلڈنگ (Fielding) کے تمام ناولوں سے زیادہ ہے -

اسٹرن (Sterne) کا معاملہ رچارڈسن سے قدرے مختلف ہے - وہ خیر و شر کا تضاد اور حق و باطل کا تصادم نہ پیش کر کے انسانی المیہ کی ترجمانی کرتا ہے - اس کا شاہکار ناول (1760-67) *The life and Opinions of Tristram Shandy* کئی جلدوں میں نکلتا رہا - اگرچہ ہمیں اس کی کہانی یا پلاٹ اور فلسفہ حیات سے دلچسپی نہیں ہوسکتی لیکن اس کے کرداروں کی حرکتوں، ان کے اشاروں، غمزوں اور مکالموں سے ان کی داخل زندگی کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے - رچارڈسن اور اسٹرن کے یہ «احساسی ناول» (Sentimental Novel) بالآخر اٹھارہویں صدی کی اس تحریک میں مدغم ہو گئے جس نے احساسات و جذبات کو مصنوعی تہذیب کے اصولوں پر ترجیح دی اور جو روسو (Rousseau) کے ذریعہ رومانی تحریک کا باعث ہوئے - اسی اثنا میں روسی افسانہ نگار «دوستووسکی» (Dostoevsky) نے اپنے شاہکاروں (*The Crime and Punishment*) اور (*Brothers Karmazov*) کے ذریعہ روایتی تکنک کی کایا پلٹ ہی کردی - اس طرح دوستووسکی اور ترکنف (Turgenev) نے جدید نفسیاتی افسانوں کا پس منظر تیار کیا - ان فنکاروں نے اپنی کہانیوں کو عام تجربہ کی دنیا سے ہٹا کر ذہن و روح کے مطالعہ کے لئے موزوں سمجھا - دراصل یہیں داخلی روایت جنگ عظیم کے بعد «چشمہ شعور» (Stream of Consciousness) کے افسانہ کا باعث ہوئی -

»چشمہ شعور« کی اصطلاح مشہور امریکی ماہر نفسیات ولیم جیمس (William James) کی اختراع ہے جس نے سنہ ۱۸۹۰ء میں اپنے »اصول نفسیات« میں شعور کو »جوئے رواں« اور لامتناہی تصور کیا ہے۔ اس کے نزدیک شعور ہمارے ماضی و حال کے تمام تجربات کا مجموعہ ہے اور ہر خیال ذاتی شعور کا ایک عنصر ہے جسکی اہمیت اسکی ماہیت قلبی کے باعث بڑھ جاتی ہے۔ چونکہ انسان بیک وقت ذہنی زندگی کی مختلف سطحوں پر اپنے تجربے جاری رکھ سکتا ہے اس لیے وہ بیک وقت شعور کے مختلف گوشوں سے استفادہ بھی کر سکتا ہے ذہنی زندگی کی یہ »ہم وقتی« (Simultaneity) مخصوص اہمیتوں کا حامل ہے، اسی لیے »چشمہ شعور« کے فنکار اپنے کرداروں کی داخلی زندگی کی عکاسی کرتے ہوئے خارجی عوامل سے بھی تعلق دکھانے میں کامیاب رہتے ہیں۔ ہنری جیمس (Henry James) جس نے نفسیاتی افسانہ کی بنیاد پر داغ بیل ڈالی اس نکتہ سے بخوبی واقف تھا۔ چنانچہ اس نے اپنے افسانوں میں »ذہنی فضا« (Atmosphere of the Mind) پیدا کرنے کی نہایت کامیاب کوشش کی۔ اس سلسلے میں اسے مختلف تکنک استعمال کرنے پڑے جس میں داخلی ڈرامے کو سب سے زیادہ دخل رہا۔ ان فنکارانہ جدتوں سے اگرچہ فن افسانہ نگاری نفسیاتی مطالعہ سے متاثر ہو گئی، لیکن اس کا خمیازہ قارئین کو بھگتنا پڑا۔ اکثر بیشتر پڑھنے والا مستقل »جہاد« کے باوجود فنکار کے فکری پیچ و خم میں اس طرح الجھتا ہے کہ غالب یاد آجائیں :

آگہی دام شنیدن جعفر چامے بچھائے مدعا عنقا ہے اپنے عالم تحریر کا
لیکن فنکار ہیں کہ شان بے نیازی میں شہیدان جستجو کو قطعاً نظر انداز کر جاتے ہیں :

ع گر نہیں ہے مرے »شہ کار« میں معنی نہ سہی

افسانہ نگاروں کا یہ جدید دبستان دراصل رومانی تحریک کا ہی ایک روپ ہے۔ رومانی فنکاروں کا یہ خیال تھا کہ دل کی جو احساس اور جذبہ کا مرکز ہے، ذہن کے ساتھ جو فکرو تعقل کا سرچشمہ ہے، ہم آنکی ممکن ہے۔ چنانچہ کولرج (Coleridge) نے رچارڈسین کے ناولوں کے متعلق کہا تھا کہ اس کے مریضانہ احساسات اور اس کے خوابناک افکار میں حیرت انگیز امتزاج ہے لیکن رومانئیوں (Romantica) کے یہاں یہ نظریات محض ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ درحقیقت اُنیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں ولیم جیمس (William James)، برگساں (Bergeson) اور فرائڈ (Freud) کے

اثرات افسانہ کے لیے زیادہ وقیع ثابت ہوئے۔ ولیم جیمس نے ذہنی زندگی کی »ہم وقتی« کا احساس دلایا اور برگساں نے بھی »ماضی« کو وقت کے لامتناہی رو کا ایک سلسلہ بتایا۔ اس کے نزدیک ماضی و حال کی کوئی واضح تقسیم ناممکن ہے اس لیے کہ ہم ماضی کے کسی واقعہ کو یاد کر کے اسے تجربہ کی شدت سے حال کا واقعہ بنا سکتے ہیں۔ فرائڈ کی تحلیل نفسی (Psycho-analysis) بھی کچھ کم اہم اور دلچسپ نہیں۔ وہ انسان کو چند خصوصیات کے مجموعہ کے بجائے متضاد داخلی قوتوں کا شکار مانتا ہے جیسے وہ کوئی ندی ہو جس کا بہاؤ کبھی تیز کبھی مدہم ہے؛ کبھی اس کا پانی صاف ہے تو کبھی گدلا۔ فطرت کی اسی نیرنگی کے باعث انسان کبھی بہادری اور ایثار کے جذبات سے سرشار ہو سکتا ہے، تو کبھی انتہائی بزدلی کا پیکر بن سکتا ہے، انسانی مزاج اور فطرت کا یہ خاصہ ان کے باہمی تعلقات اور سماجی رشتوں پر بھی اپنا اثر ڈالتا ہے۔ اس طرح جہاں ہم پہلے کہانیوں میں ہیرو و ہیروئن اور شریر کردار (Villain) کی تخصیص و تقسیم کر لیتے تھے وہ اب ممکن نہیں۔ »رستم« اپنی بہادری کے ساتھ بزدلی اور کمینہ پن پر بھی اتر سکتا ہے۔ »پامیلا« (رچارڈسن کی مشہور ہیروئن) محض عصمت و عفت کی پاسبان نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے دل میں بھی حسی تلذذ اور نشاط آگیاں خیالات ہچکولے کھا سکتے ہیں۔ »نصوح« اپنی مذہبیت کے باوجود ترغیب گناہ سے بہکے کی صلاحیت رکھ سکتا ہے۔ اس طرح اب افسانہ نگار افراد کو دوسروں سے برسرِ پیکار نہ دکھا کر اپنے سے دست و گریباں دکھاتا ہے۔ انسان کے اندر متضاد قوتیں ایک دوسرے پر تفوق حاصل کرنے کی کوشش میں رہتی ہیں اور ان کی شکست و فتح ہی اس کے آئندہ اعمال کی ذمہ دار ہے۔

داخلی زندگی کی ترجمانی میں جہاں بیشتر عوامل کارفرما ہیں وہاں سوانحی اور شعوری و لاشعوری کیفیات کے ساتھ »لمحاتی شخصیت« کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ ہم نے عرض کیا ہے کہ انسان اب ایک واضح شخصیت کا مالک نہیں رہا بلکہ لمحاتی شخصیتوں کا مجموعہ ہے اس لیے وہ افکار و احساسات، امیدوں اور آرزوؤں اور خواب و خیال کا ایک محیر العقول پیکر ہے جو ایک خاص شعور (Consciousness) کے سانچے میں ڈھلتا ہے اور جس کی روانی اور انقلایت اس کے حال و مستقبل کا راستہ متعین کرتی ہے۔ چشمہ شعور کے ناول نگاروں نے ان نظریات سے خاطر خواہ استفادہ کیا ہے اور ان کی شدید داخلیت اسی پیچیدگی کا نتیجہ ہے۔

مشہور امریکی ناول نگار اور نفسیاتی افسانہ کے بانی ہنری جیمس کے یہاں ان تمام اثرات کی شعوری و غیر شعوری جھلک موجود ہے۔ اس کی سب سے اہم خصوصیت کرداروں کے واردات قلبیہ کی ترجمانی ہے جو ابتدائی افسانوں میں جزوی طور پر کامیاب ہے۔ لیکن اس کے شاہکار ناول (The Portriat of a Lady) میں زیادہ کمال کے ساتھ نمایاں ہے۔ اس نے اپنی ہیروئن «ایسایلا» (Isabela) کے فکر و خیال اور احساس و تاثر کے ذریعہ اس کی رومانی زندگی کے مختلف نقوش اجاگر کئے ہیں اور اس کے یورپ کے سفر اور محبت میں ناکامیوں کو نہایت چابکدستی سے پیش کیا ہے۔ اپنے دوسرے مشہور ناول (The Ambassadors) میں فنکار نے اسی تکنک کی مزید وضاحت «اسٹریٹھر» (Strether) کے ذریعہ کی ہے جو درحقیقت امریکہ سے محبت کا قاصد بنا کر بھیجا گیا ہے۔ وہ اپنی دوست خاتون کے ایما پر اس کے شوہر کی تلاش میں جو رنگینیوں میں کھو کر اسے بھلا چکا تھا، نکلا تھا۔ اسٹریٹھر کے شعور و تاثرات کے ذریعہ ہنری جیمس نے پیرس کی زندگی، اس کے مشن اور ردعمل کا جو جیتا جاگتا خاکہ کھینچا ہے وہ نفسیاتی افسانہ کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیمس نے اپنے افسانوں کو ایک مخصوص ڈرامائی کیفیت بخشی ہے جسے نقادوں نے «ڈرامائی حضوری» (Dramatic Present) سے موسوم کیا ہے۔ شعور و احساس کے ان افسانوی ڈراموں میں ہم خود یکساں طور پر دلچسپی لیتے ہیں جیسے ہم بوی کہانی کے کرداروں میں ہوں۔ ہنری جیمس بلا مبالغہ جدید افسانہ میں داخلی ڈرامے (Subjective Drama) کا خالق ہے۔ ہزی جیمس کا تاثراتی رنگ اس کے فرانسیسی پیشرو «ایڈورڈ ژوارداں» (Edouard Dujardin) کے یہاں زیادہ نکھرا معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ محض کرداروں کے نقطہ نگاہ اور تاثراتی رد عمل پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ خود ان کے «شعور» کی بھی عکاسی کرتا ہے۔ اس کے لئے اس نے انکی «داخلی خود کلامی» (Interior Monologue) سے استفادہ کیا۔ اگرچہ براؤننگ کے یہاں اس تکنک کا شاعرانہ بدل موجود ہے لیکن ژوارداں کو زندگی کی ترجمانی کے لئے اس تکنک میں مزید اضافے کرنے پڑے۔ اس نے «داخلی خود کلامی» کی تعریف کچھ اس طرح پر کی ہے :

«داخلی خود کلامی عام خود کلامی (Soliloquy) کی طرح کسی مخصوص کردار

کی تقریر ہوتی ہے جس میں وہ مصنف کی شرکت کے بغیر اپنی داخلی زندگی

کے احوال و کوائف کو بے کم و کاست بیان کرتا ہے اور جسے سنتے کے

لئے اس کے سوا دوسرا کوئی موجود نہیں ہوتا لیکن یہ روایتی خود کلامی سے ایک حد تک مختلف ہے کیونکہ یہاں کردار اکثر اپنی انتہائی نجی خیالات کا اظہار کرتا ہے اور لاشعور کی گہرائیوں سے بھی ہمیں آشنا کرتا ہے۔ اس تقریر میں نہ تو کوئی منطقی ربط ہوتا ہے اور نہ کوئی باقاعدہ تسلسل ہی ممکن ہے۔ اسی لئے بنیادی طور پر یہ ایمانی شاعری (Symbolic Poetry) سے زیادہ نزدیک ہے۔

ژوارداں مشہور فرانسیسی شاعر «ملارمے» (Mallarmé) کا نہ صرف دوست تھا بلکہ خود بھی رمزیاتی مدرسہ کا رکن تھا لہذا اس نے اپنی تصنیف «Les lauriers sont coupés» میں ان نظریات کا بخوبی اطلاق کیا جن سے لاشعور و تحت الشعور کو محض خود کلامیوں کے ذریعہ پیش کیا جاسکے۔ ہنری جیمس اور ژوارداں کے اسی تکنیک کو «تائریٹ» (Impressionism) سے موسوم کیا گیا ہے اور جسے «ڈارونہی» رچارڈسن اور جیمس جوائس نے اپنے طور پر خوشہ چینی کر کے منتہاے کمال کو پہنچایا ہے۔

«ڈارونہی رچارڈسن» کے بارہ جلدوں پر مشتمل ناولوں کا مجموعہ «Pilgrimages» ایک طرح سے ذہنی زندگی کا ہفت خوان ہے جو اس کی ہیروئن «مریم ہنڈرسن» کی سن بلوغت سے ادھیڑ عمری تک کے تاثرات کا خاکہ ہے۔ اس بحیر العقول کلزنامے میں کہانی یا پلاٹ کو تلاش یہ سود ہے اس لئے کہ ہم شروع سے آخر تک «مریم» کے ذہنی ہائسکوپ کا تماشا دیکھتے رہتے ہیں۔ ابتدا میں ہمیں جرمنی کے ایک اسکول میں مریم کی زندگی کا دلچسپ بیان ملتا ہے لیکن اس کے ولایت لٹ آنے پر ناول محض اس کے تاثرات کا مجموعہ ہو جاتے ہیں۔ مریم کا ذہن ایک نازک آلہ ہے جو اپنے گرد و پیش کی تمام تر کیفیات کو اپنے اندر ریکارڈ کرتا جاتا ہے اور جو ناول کی ضخامت اور ہماری «آزمائش» کے لئے کافی ثابت ہوتا ہے۔ دواصل ڈارونہی نے فرانسیسی ناول نگار بالزاک (Balzac) کی ضد میں عورتوں کی زندگی کی عکاسی کا بیڑا اٹھایا تھا لیکن اس نصب العین کی تکمیل میں وہ بالکل دوسری طرف جا پڑی۔ «جیمس جوائس» (James Joyce) کا شاہکار ناول (1922) «Ulysses» اپنی نوعیت کا منفرد گاز نامہ ہے۔ شاید اسے چشمۂ شعور کا «شاہنامہ» کہنا مبالغہ نہ ہو اس لئے کہ یہ ناول داخلی دنیا کی رزم آرائیوں کا بہترین نمونہ ہے۔ اگرچہ اس کے ابتدائی نقوش

« فنکار کا مرقع » (Portrait of the Artist as a Young Man) میں موجود ہیں لیکن اس ناول میں جوائس نے اپنے تمام پیشروں پر سبقت حاصل کر لی ۔

پروسٹ (Proust) اور ڈاروتھی رچارڈسن نے محض اپنے مرکزی کرداروں کے ذریعہ داخلی زندگی کی ترجمانی کی تھی لیکن جیمس جوائس کے یہاں ساری خدائی موجود ہے یعنی اس نے دو مرکزی کرداروں کے علاوہ ڈبلن کے دیگر شہریوں کو بھی پیش کیا ہے جن کے داخلی ناغہ اعمال سے دفتر سیاہ ہے ۔ « ڈیڈالس » (Dedalus) اور « بلوم » (Bloom) کے علاوہ ہمارا ذہن مختلف اور متضاد کرداروں کے ساتھ گھومتا رہتا ہے ۔ عام انسانی عقل کو چکرا دینے والا یہ « چکر ویوہ » جو مہابھارت کی یاد دلانا ہے ہمیں زماں و مکاں کے عام تصورات سے بے نیاز کر دیتا ہے ۔ ناول « جنازہ » سے شروع ہوتا ہے اور « پیدلشن » پر ختم ہو جاتا ہے ۔ یہاں دن بھر کے سارے واقعات و تاثرات کو سمیٹتے کے لئے ماضی و حال اور مستقبل کو بالکل مدغم کر دیا گیا ہے ۔

« بلوم » کا چشمہ شعور « ڈیڈالس » سے بالکل مختلف طریقہ پر پیش کیا گیا ہے ۔ وہ اپنے گرد کائنات کو دیکھ کر اس کی فوری ترجمانی کرتا ہے ۔ اس کی ذہنی پیکرنگائی جسم ہوتی ہے جس سے ہمیں شہر ڈبلن کی ہنگامہ خیز زندگی سے واقفیت ہوتی رہتی ہے ۔ وہ ناشتہ کی میز سے الھ کر قصاب کی دوکان کو جاتا ہے ، جنازہ میں شرکت کرتا ہے ، اخباروں کے دفتر چھاتا پھرتا ہے ، لائبریری اور ہوٹل کے چکر لگا آتا ہے یہاں تک کہ اس کی ملاقات « ڈیڈالس » سے ہو جاتی ہے اور وہ دونوں نفعہ میں شرابور قحبہ خانہ کا رخ کرتے ہیں ۔

« ڈیڈالس » طباع مگر بقراطی ذہنیت کا آدمی ہے ۔ اسے ادبی حوالوں اور پیروڈی (Parody) کے فن کا ملکہ ہے ۔ علوم و فنون کی تعریف کرتا تو اس کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے ۔ اس کا ذہن ڈبلن کے تمام شور و ہنگامہ کو اپنے اندر اس طرح سمیٹے ہوئے ہے کہ بہانہ متی کا پٹاڑہ بھی اس کے سامنے مات کھا جائے ۔

دراصل جیمس جوائس نے اپنے ناول کو « ہومر » (Homer) کی « ایلیڈ » (Iliad) کے نمونے پر ترتیب دینا چاہا تھا لیکن اس کا کارنامہ ہومر کے رزمیہ کے برخلاف زندگی کی تلخیوں ، ناکامیوں اور کٹاوتوں کا آئینہ ہو کر رہ گیا جس کا اندازہ ہم مختلف کرداروں کے اعمال و افکار سے کر سکتے ہیں ۔

جیمس جوائس کے یہاں ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم ناممکن ہے لیکن امریکی ناول نگار «ولیم فاکنر» (William Faulkner) کے یہاں ہم حال پر ماضی کا غلبہ محسوس کرتے ہیں۔ فاکنر ممالک متحدہ امریکہ کے جنوبی حصہ یعنی وادی مسیسی (Mississippi) کی دنیا کو اپنے ناولوں میں مخصوص مقام دیتا ہے۔ اس کی تصانیف کو پڑھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ جنگی اقوام جنہوں نے کبھی اس خطہ ارض کو آباد کیا تھا اب صفحہ ہستی سے مٹ چکی ہیں لیکن ان کی روح اب بھی اس فضا میں باقی ہے اور ان کی دیو مالائیں اور اساطیری روایات اب بھی مہذب دنیا کا جزو لاینفک ہیں۔ اس کی معرکہ الآرا تصنیف (The Sound and the Fury) درحقیقت ایک خاندان کی تباہی کی داستان ہے جس میں خاندان کے ایک مجذوب فرد «بنجی» (Benjy) کی خود کلامیوں کے ذریعہ ساری کہانی مرتب کی گئی ہے۔ فاکنر نے مشہور انگریز ناول نگار «جوزف کانریڈ» (Joseph Conrad) کی طرح اپنے ناولوں میں تاریخی تسلسل سے احتراز کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ذہن ہمیشہ ایک ہی سمت میں نہیں کام کرتا بلکہ آگے پیچھے ماضی اور حال میں گھومتا رہتا ہے اور اس طرح داخلی زندگی کی ترجمانی میں مدد ملتی ہے۔

یہ امر بدیہی ہے کہ ہر افسانہ مصنف کی سوانح حیات کا عکس لئے ہوئے ہوتا ہے؛ کبھی اس میں اس کے ذاتی تجربات اور مشاہدات کا نانا بانا ہوتا ہے تو کبھی اس کی امیدوں اور آرزؤں کے سہانے سپنوں کی جھلک ہوتی ہے؛ کبھی «ماضی» «حال» کی تلخیوں اور نامرادیوں پر مرہم کا کام کرتا ہے تو کبھی حسین یادیں ذہنی پراگندگی اور روحانی خلفشار کو عارضی طور پر ذہن سے محو کرتی ہیں۔ فرانسیسی ناول نگار «مارسل پروست» (Marcel Proust) بہت حد تک گذشتہ یادوں کو نازہ کر کے «حال» سے فرار حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے ابتدائی کارنامہ «Jean Santeuil» (جو بقول مصنف کے سوانح نگار «آندرے ماروا» (Andre Maurois) کے اس کی ذاتی میں زندگی کا فنی روپ ہے) پروست کا بچپن، اس کے رجحانات اور اس کے ذہنی اور اخلاقی تصورات پوری طرح نمایاں ہیں۔ اس ناول کے ذریعہ ہم فنکار کے ذہنی ارتقا اور تکنیکی کمالات کا اندازہ بخوبی کرسکتے ہیں اس لئے کہ اس کا شاہکار ناول 'A la recherche du temps perdu' خود اس کی «رام کہانی» ہے جس میں اس نے اپنے سوانح حیات کو زندگی کی پیچیدگیوں اور محشرخیالیوں کے ساتھ اجاگر کیا ہے۔ وہ

قوت تخلیق سے زبردست کام لیتے ہوئے داخلی اور خارجی دنیا کا عجیب و غریب امتزاج پیش کرتا ہے۔ اسے ہم »مجنون کی بڑ« یا »دفتری مٹی« کہہ سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں جدید ذہن کی »دانائی« کا ثبوت بھی ہے اور زندگی کی عکاسی کا منفرد ٹکک بھی جو بالزاک، ڈکنس اور طالبستائے سے یکسر مختلف ہے۔

جوائس اور پروست کے افسانے »یادوں« اور »چشمہ شعور« کا مجموعہ ہیں۔ مشہور انگریز خاتون افسانہ نگار ورجینیا وولف (Virginia Woolf) اپنے ان پیشروں کے کمالات کی معترف ہے لیکن اس کا اپنا کارنامہ بھی کچھ کم اہم نہیں۔ فنون لطیفہ کے با مذاق احساس اور رچے ہوئے شاعرانہ تخیل کے باعث اس کے افسانوں میں رنگ و آہنگ اور موسیقی و شاعری کچھ اس طرح ملے جلے ہیں کہ ہمیں اس کی نثر پر اکثر طویل آزاد نظم کا دموکا ہوتا ہے۔ اس کے بیشتر افسانے روایتی پلاٹ اور کردار نگاری سے بے نیاز ہیں لیکن ان میں وہ فضا ضرور موجود ہے جسے کوئی شاعر ہی پیش کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے ناول »Mrs. Dalloway« میں ہم جوائس کا اثر محسوس کرتے ہیں اور »To the Light House« میں پروست کا رنگ غالب پاتے ہیں لیکن ورجینیا وولف نہ تو جوائس کی طرح واقعات کی کہتونی بناتی ہے اور نہ پروست کی طرح تجزیہ نگاری کے جوہر دکھاتی ہے۔ اس کے برخلاف اسے فنی اصولوں اور جمالیاتی قدروں کا ہمیشہ خیال رہتا ہے۔ اسی لیے اس کے افسانے »چشمہ شعور« کے تمام مشاہیر کے مقابلہ میں زیادہ مقبول ہیں۔ یہ کہنا سخت غلطی ہوگی کہ ورجینیا وولف نے تمام (Ulysses) کے مطالعہ کے بعد فن افسانہ نگاری پر اپنے نظریات پیش کئے اس لیے کہ اس کے یہاں ایک تنقیدی شعور اور دقت نظری ابتدا ہی سے ملتی ہے۔ اس کے نزدیک »زندگی جگمگانی قدیلوں کا سلسلہ نہیں بلکہ خود ایک منور حالہ ہے جس میں ہمارا شعور ملفوف ہوتا ہے« اسی لیے ہر فن کار کا فرض ہے کہ زندگی پر ہمہ جہتی نظر ڈالے اور اس کی پیچیدگیوں کو تاثرات کی روشنی میں پیش کرے تاکہ روز و شب کا خیال غلط ہو جائے، ماضی و حال کی تفریق مٹ جائے اور عام و خاص کی تقسیم باقی نہ رہے۔ اس ٹکک کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ افسانہ میں نہ تو پلاٹ ہوگا اور نہ کردار، نہ کوئی کامیڈی ہوگی اور نہ ٹریجڈی بلکہ زندگی کی ایک جھلک نظر آئے گی جو روایتی افسانوں کے مقابلہ میں زیادہ واضح اور جامع ہوگی۔

ورجینیا وولف نے اپنے افسانوں میں زندگی کی تمام تر رہنمائیوں اور برنائیوں کو

سمونے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس کا فن فانی شاعری (Lyric Poetry) کی طرح ہے جہاں میں احساس اور مشاہدہ کی شدت کے ساتھ مجسم پیکر نگاری کو بھی دخل ہے۔ خارجی طور پر اس کی تصانیف میں «چشمہ شمع» کا غلبہ نظر آتا ہے لیکن ان میں شاعرانہ اسلوب بیان اور رمزینی تنوع اور رنگارنگی بھی ہوتی ہے۔ انہیں ہم بجا طور پر نفسیاتی افسانہ کا «نگار خانہ» کہہ سکتے ہیں۔

مغرب میں نفسیاتی افسانہ کے اس مختصر تعارف کے بعد یہ ضروری ہے کہ اردو افسانہ نگاروں کی تخلیقات کا بھی جائزہ لیا جائے جس سے اندازہ ہو سکے کہ ہمارے فنکار کس حد تک اس مخصوص تکنک کو برتنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ یوں تو اردو افسانے کی عمر مشیوں کے دور سے آج تک تین سو سال کے قریب ہوئی لیکن ان منظوم افسانوں اور روایتی داستانوں اور جدید افسانہ میں بنیادی اختلاف ہے۔ قدیم افسانے، ہر حال مشرقی انداز بیان اور فکر و اسلوب کی پیداوار ہیں۔ ان میں نفس افسانہ اور واقعات کی تریب اور قصہ کا انجام سب جانے پہچانے خطوط پر ہوتا ہے لیکن اسیوں صدی کے آخر سے اردو افسانہ پر مغربی اثرات واضح ہونے لگے تھے اور پھر یہ لے اتنی بڑھی کہ بیسویں صدی میں افسانہ نگاروں نے انگریزی اور یورپین فنکاروں سے تحریک حاصل کر کے اس صنف کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا۔ نذیر احمد، شرر اور سرشار کی افسانہ نگاری کے مقابلہ میں اگر ہم بیسویں صدی کے ابتدائی دور کے افسانہ نگاروں مثلاً پریم چند، نیاز فتحپوری اور مجنوں گورکھپوری کی تخلیقات کو پیش کریں تو یہ اندازہ کرنا مشکل نہ ہوگا کہ اردو افسانہ نے اس قلیل عرصہ میں کتنی جست لیے اور دیکھتے دیکھتے اس میں حیات و کائنات کی ترجمانی، ماحول کی عکاسی اور معاشرہ کی مصوری کے گوناگون پہلو نمایاں ہوئے۔ ان افسانہ نگاروں پر مغرب کا اثر واضح طور پر ملتا ہے، اور اس دور میں موہاساں، چیخوف، گورکھپوری اور ہارڈی جیسے فنکاروں سے براہ راست اثرات قبول کیے گئے۔

بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں علم و فن کے میدان میں بے شمار تجربے ہو چکے تھے اور ادب پر مارکیں اور فرائڈ کے اثرات خطرناک حد تک محسوس ہونے لگے تھے اقدار کی شکست و رنخت اور روایات سے بے نیازی نے فنکاروں سے وہ آہنگ و ربط چھین لیا تھا جو چند دہائیوں پہلے ان کا طرہ امتیاز تھا۔ زندگی اب خانوں میں بٹنے لگی تھی اور یہی میلان بالآخر ادیبوں کو بھی دو مختلف گروہوں میں تقسیم کا باعث ہوا۔ ایک

طرف تو زندگی کی خارجی عکاسی کرنے والے سیاسی و معاشرتی مصلح نما فنکار تھے جو کسی نہ کسی فکری نظام کے علمبردار تھے۔ ان میں گورکی، ژدلا، مویاساں، آرنلڈ ہنٹ، گالزوردی اور ایچ۔ جی۔ ویلز جیسے افسانہ نگار شامل تھے۔ دوسری طرف نفسیاتی میلانات اور فراری ذہنیت کی نمائندگی پروست، ڈاورنہی رچارڈسن، جیمس جوائس اور ورجینا وولف کرنے لگے تھے۔ اس جماعت کے کچھ صالح عناصر تاثراتی مدرسے کے افسانہ نگاروں ہنری جیمس، جارف کانریڈ اور ڈی۔ ایچ لارنس کے یہاں ملتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں کہ جدید اردو افسانہ مغرب کی تقلید سے شروع ہوا۔ یہاں فن اور تکنیک کے علاوہ زندگی کی مصوری کا بھی وہی انداز اور اسلوب ہے جو مغرب کا خاصہ ہے۔ اسی لیے ہمارے یہاں بھی دو طرح کے لکھنے والوں کا وجود رہا ہے۔ پریم چند، کرشن چندر، بیدی، حیات اللہ انصاری، اپندر ناتھ اشک، احمد ندیم قاسمی اور اختر اورینوی وغیرہ کے یہاں خارجی زندگی سے زیادہ لگاؤ ملتا ہے۔ لیکن مجنوں گورکھ پوری، اختر حسین رائے پوری، احمد علی، حسن عسکری، سعادت حسن منٹو، عصمت چغتائی، ہاجرہ مسرور اور قرۃ الدین حیدر کا انداز نسبتاً داخلی ہے۔ اس تقسیم سے یہ مراد نہیں کہ افسانہ نگاروں کا پہلا گروہ داخلی کیفیات اور نفسیاتی معاملات سے بے خبر یا دوسری جماعت کے لوگ خارجیت سے بیگانہ ہیں۔ یہ محض میلانات کا اضافی تصور ہے۔ ہمارے افسانہ میں جوائس اور پروست کے ساتھ لارنس اور ورجینا وولف کا اثر بھی محسوس ہوتا ہے اور مارکس کے معاشی نقطۂ نظر کے ساتھ فرایڈ کی جنسی نفسیات بھی ہے۔ لیکن ہمیں پھر یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہمارے فنکاروں نے مغربی افسانہ نگاروں کی کورانہ تقلید کی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہمارے بیشتر افسانہ نگار خود زبردست انفرادی اور فطری صلاحیتوں کے مالک ہیں اور اپنے مطالعہ، مشاہدہ اور فکر و احساس سے »جہان نو« کی تعمیر کا بھی حوصلہ رکھتے ہیں۔ یہ بات البتہ صحیح ہے کہ جہاں انہوں نے محض مغربی نظریات کا سہارا لیا ہے وہاں یہ تقلیدی رنگ زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔

اس مختصر مضمون میں اس بات کی گنجائش نہیں کہ اردو افسانہ پر سیر حاصل تبصرہ کیا جائے لیکن ان افسانہ نگاروں کا معمولی تعارف جن کے یہاں نفسیاتی رجحان عام ہے، اس سلسلہ میں ناگزیر ہے۔ یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ اردو ادب میں ہر دور کی شعری یا افسانوی تخلیقات میں نفسیات کی کار فرمائی رہی ہے اور میر و غالب کے علاوہ قدیم افسانوں اور داستانوں میں کرداروں کی ذہنی فضا اور تاثرات سے پہلے بھی کلم لے

گئے تھے۔ اسی طرح یہ خیال بھی غلط ہوگا کہ نذیر احمد کے اصلاحی افسانے نفسیاتی عناصر سے خالی ہیں۔ دراصل اس نفسیاتی اور داخلی میلان کی شدت اردو افسانہ میں پہلی جنگ عظیم کے بعد زیادہ محسوس کی جانے لگی اور ابھی تک ہمارے بیشتر مشہور فنکار اس سے بے نیاز نہیں ہیں۔ یہاں ہم چند مشاہیر کی تخلیقات پر سرسری نظر ڈالتے ہیں تاکہ قارئین کو اندازہ ہو سکے کہ مغرب میں جس فن کا اتنا چرچا ہے اس سے اردو زبان محروم نہیں ہے اور مکانی فاصلوں کے باوجود تہذیبی اور تمدنی اثرات بڑی سرعت سے دنیا کے گوشوں میں پھیلنے جا رہے ہیں۔ جدید ادب یورپ اور ہندوستان تک تمام قوموں کو ذہنی اور روحانی رشتوں میں منسلک کرنے میں معاون ہو رہا ہے اور اردو افسانہ بھی اپنی خامیوں کے باوجود اس تہذیبی ملاپ کا امین ہے۔

مجنوں گورکھپوری اردو افسانہ نگاروں کے دور متوسط سے متعلق ہیں لیکن انہوں نے اردو میں سب سے پہلے فلسفیانہ اور نفسیاتی افسانہ نگاری کی بنیاد ڈالی۔ وہ حسن و عشق کے مسائل اور کرداروں کے ردعمل کو داخلی انداز میں پیش کرتے ہیں۔ »ماضی« سے دلچسپی اور »حال« سے بیزاری، ماحول اور معاشرہ سے بقاوت، حساس انسانوں کی بھری دنیا میں تنہائی کا تلخ ترین احساس اور اس تقدیر سے آزادی کا خیال محال، ان کے افسانوں کے بنیادی عناصر ہیں۔ »خواب و خیال« اور »سخن پوش« کے مجموعوں میں ایسے افسانوں کی کمی نہیں جہاں انسان اندھی مشیت کا غلام یا اپنے خیال کے دام میں گرفتار ہے۔ عشق ان کے کرداروں کا آخری نصب العین ہوتا ہے لیکن وہاں بھی مایوسیوں اور نامرادیوں کے سوا انہیں کچھ نصیب نہیں ہوتا۔ »خواب و خیال«، »مدفن تمنا«، »بیگانہ«، »سخن پوش«، »تم میرے ہو« اور حالیہ افسانے »تنہائی« میں مغربی افسانہ نگاروں کا اثر واضح ہے۔ ان میں ذاتی زندگی اور اس کی واقعی یا خیالی ناکامیوں اور نامرادیوں کا پرگداز اور حسرت مند خاکہ ہے۔ مجنوں کے بیشتر کردار خود ان کی نجی زندگی اور امکانی شخصیتوں کے مظہر ہیں۔

نفسیاتی انداز بیان مجنوں گورکھپوری کے یہاں ان کے ذاتی میلان اور موضوع کے انتخاب کی بنا پر ہے۔ انہوں نے شعوری طور پر کسی نفسیاتی مدرسہ کی پیروی نہیں کی لیکن جب ہم »انگارے« کے افسانہ نگاروں کا جائزہ لیتے ہیں تو فوراً احساس ہوتا ہے کہ نفسیات، شعور کی رو اور داخلی کیفیات کی مصوری اب باقاعدہ طور پر افسانہ کا جزو ہونے لگی ہیں۔ موضوع کے اعتبار سے ان کہانیوں میں ہندوستان کی

سیاسی، معاشرتی اور مذہبی زندگی اور روح عصر کی پیدا کی ہوئی ذہنیوں کی تصویریں ہیں لیکن فنی طور پر ان سے نفسیاتی افسانہ کی بنیاد پڑتی ہے۔ یہاں لارنس اور جوائس کے اثرات صاف نمایاں ہیں۔ خیالات کا تانا بانا وہی ہے جو ہمیں پروست اور جوائس کے یہاں ملتا ہے۔ کہانیوں میں بے ربط اور بے سلسلہ مناظر سے جدید انداز کے پلاٹ بنائے گئے ہیں۔ اس مجموعہ میں سجاد ظہیر، رشید جہاں اور احمد علی وغیرہ کے افسانے شامل ہیں۔ اختر حسین رامے پوری کے افسانوں کا مجموعہ «محبت اور نفرت» بھی رومان اور تخیل کی گل کاریوں کے ساتھ نفسیاتی مطالعہ کی عمدہ مثال ہے۔

احمد علی ہمارے نفسیاتی افسانہ نگاروں میں ممتاز حیثیت کے مالک ہیں۔ وہ فنی اور فکری تجربوں کے علاوہ اپنے کرداروں کی داخلی زندگی کی مخصوص عکاسی کی بنا پر آسانی سے پہچانے جاسکتے ہیں۔ ان کے دو افسانے «بادل نہیں آتے» اور «مہاوٹوں کی ایک رات» «انگارے» میں چھپ چکے تھے۔ ان کہانیوں میں مسلمان گھرانوں کی معاشرت اور ان کے مذہبی اور سیاسی مسائل پر اظہار خیال ہے۔ جنسیات اور داخلی کیفیات کی بھی کمی نہیں لیکن روایتی پلاٹ کا تصور یہاں محال ہے۔ ہنری جیمس کے افسانوں کی طرح احمد علی کے یہاں خیال سے خیال اور نکتہ سے نکتہ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ انکے مناظر میں کوئی منطقی رابطہ نہیں ہوتا لیکن خیال اور شعور کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ زمانی و مکانی قیود سے بے نیازی کے باوجود ایک طرح کا وحدت تائر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ «انگارے» کے بعد «شعلے» میں احمد علی کا فن زیادہ نکھرا معلوم ہوتا ہے۔ آلام روزگار، احساس شکست اور فرار کی خواہش وہ عناصر ہیں جو ہمیں مجنوں کے افسانوں کی یاد دلانے میں۔ دوسری جنگ عظیم سے کچھ قبل احمد علی کا تیسرا مجموعہ «ہماری گلی» شائع ہوا۔ یہ مجموعہ بکلی معنوں میں آئندہ نسلوں کے لیے زیادہ کارآمد ثابت ہوا۔ نفسیاتی دلچسپیوں کے علاوہ جزئیات نگاری اور چھوٹے چھوٹے مناظر سے پس منظر تیار کر کے اس میں عصری مسائل کو فنی طور پر نبھانے کا ملکہ احمد علی کا حصہ ہو کر رہ گیا ہے۔ «میرا کمرہ» اور «ہماری گلی» وہ افسانے ہیں جن میں فلسفیانہ اور نفسیاتی عناصر کے ساتھ زندگی کا مطالعہ اور مشاہدہ بدرجہ اتم موجود ہے۔ ان کہانیوں سے دور جدید کی بیداریوں اور ذہنی و فکری بے ربطیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ افسانے جبریہ مدرسہ فکر کی پیداوار ہیں جن میں زندگی کا ماحصل خواب و خیال، فرار یا موت کی تمنا ہے۔ یہاں کسی صالح یغام حیات کے بجائے مغربی تہذیب اور اس کے

انسانی امراض کا گہرا نقش موجود ہے جو ٹامس مائل (Thomas Mann) اور کوستلر (Koestler) کی آواز بازگشت معلوم ہوتی ہے۔

حسن عسکری جدید نفسیاتی افسانہ نگاری کے میدان میں دوسرے شہسوار ہیں۔ فنی طور پر ان کے یہاں بھی ہمیں پلاٹ کا واضح تصور نہیں ملتا اس لئے کہ واقعات اور کرداروں کے باہمی رد عمل سے پہلے جس طرح قصے ترتیب دئے جاتے تھے وہ یہاں ناپید سے ہیں۔ افسانہ کا کینوس معاشرہ سے فرد کی ذات میں سمٹ گیا ہے۔ وہ فرد بھی دور جدید کی مصنوعی تہذیب کا پروردہ ہے جو اوائل عمر ہی سے نفسیاتی گروہوں کا مجموعہ، خواب و خیال کا پیکر اور ذہنی اضطراب و ہیجان کا مجسمہ ہوتا ہے۔ ذہنی الجھنوں اور بکھیزوں سے فرار کی خواہش انہیں »تازہ ویرانوں کی تلاش« پر مجبور کرتی ہے لیکن ان کی زندگی »جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں« کی مصداق نہ ہو کر آشفته مغزی، پریشان حالی اور کوچہ گردی کی غمازی کرتی ہے۔ فریب ہستی، احساس شکست اور موت کا تصور لیے ہوئے یہ کردار ماضی کے عاشق، حال سے برگشتہ اور مستقبل کے نامعلوم خوف سے سراسیمہ رہتے ہیں۔ یہاں بھی وہی تشنج اور بیزاری ہے جو ایلٹ کے »خرابہ« (The Waste land) کے »لوٹے اصنام« کی یاد دلاتی ہے۔

سعادت حسن منٹو افسانوی دنیا میں اپنی جنس پرستی اور داخلی کیفیات سے دلچسپیوں کے باعث بدنامی کی حد تک مشہور ہیں۔ لارنس کی طرح انہیں »شہید جنس« کہا جاسکتا ہے لیکن فکر و فن کی جن بلندیوں پر لارنس نظر آتا ہے وہاں منٹو کا گذر نہیں۔ جدید تہذیب کے پس منظر میں لارنس نے جنسیات کو نظام حیات کا جزو لاینفک بنا دیا ہے لیکن منٹو کے یہاں عریانی اور سطحی جنسی تلذذ کے سوا کچھ اور نہیں ملتا۔ وہ جنسی زندگی کی وہ عکاسی نہیں کر سکیے جسے انہوں نے اپنے فن کا محور بنایا۔

منٹو کا مقابلہ لارنس سے کرنا دراصل موخرالذکر کے ساتھ بے انصافی ہے۔ منٹو اپنی حد تک ایک کامیاب افسانہ نگار ہے اور چاہے ہم اس کے فلسفہ حیات سے اتفاق کریں یا نہ کریں اس کی تاریخی حیثیت سے انکار ممکن نہیں۔ منٹو کے افسانوں میں ہمیشہ اور فلمی زندگی کے مناظر کے ساتھ طوائفوں اور جنسی تلذذ کے احساسات کی فراوانی ہے۔ »لہذا گوشت« اپنے طرز کا نیا نفسیاتی تجربہ ہے۔ اس کے پیچھے وحشیانہ جبلت اور انسانی ہمدردی دونوں کی جھلکیاں ہیں۔ ایشور سنگھ اپنی محبوبہ طوائف کلونت کور کے سامنے فرقہ وارانہ فسادات کا ایک واقعہ بیان کرتا ہے کہ کیسے وہ اپنی ہوس کا

شکار ہو کر ایک لڑکی کو لے کر بھاگا تھا اور وہ اس کے کندھے ہی پر مر چکی تھی - اس واقعہ کا اثر اسکے ذہن و اعصاب پر اس قدر شدید ہوا کہ وہ بالکل بدلا ہوا انسان تھا - اسی مجموعہ میں »بابو گوپی ناتھ« اپنی نوعیت کا منفرد کارنامہ ہے - مثلاً اس افسانہ میں ہمیشہ اور وہاں کی زندگی کا جیتا جاگتا نقشہ پیش کرتا ہے اور ایک مخصوص ذہنیت کے کرداروں کی زندگی اور ان کے تاثرات سے ماحول کی نہایت کامیاب مصوری کرتا ہے - جنسی زندگی اور اس کے گوناگوں پہلوؤں کو شاید اردو میں مثلاً سے زیادہ کسی اور افسانہ نگار نے اس چابکدستی سے نہیں پیش کیا - یہی اس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے اور کمزوری بھی - »جنس« انسان کی متنوع زندگی کا محض ایک پہلو ہے - اگر کوئی فن کار اسی موضوع کو اوڑھنا بچھونا بنا لے تو نتیجہ ایک قسم کی مرہضانہ یکسانیت کے سوا کچھ اور نہ ہوگا - مثلاً کا حشر بھی کچھ کم عبرتناک نہیں -

دور جدید کی بدلتی ہوئی زندگی میں خواتین بھی مردوں کے دوش بدوش ہیں جدید افسانہ نگاری میں خواتین کا حصہ بہر حال مسلم ہے - انگریزی میں جین آسٹن، ایمل برانٹی، جارج ایلٹ، ڈارو تھی رچارڈسن اور ورجینا وولف کی اپنی حیثیت ہے - اردو میں بھی اس صدی کے مشہور افسانہ نگاروں میں عصمت چغتائی، ہاجرہ سرور اور فرقۃ العین حیدر کو نہیں بھلایا جا سکتا - افسانہ ادب کے تمام اصناف میں سب سے جامع اور متنوع فن ہے - اس میں حیات و کائنات کی گتھیاں سلجھائی جا سکتی ہیں اور خواب و خیال کے مراحل بھی طے کیے جاسکتے ہیں؛ معاشرت اور سیاست کے گوناگوں پہلوؤں پر روشنی بھی ڈالی جاسکتی ہے اور ذاتی زندگی کی محرومیوں اور ناکامیوں کو دوسرے کرداروں کے ذریعہ پیش کر کے »تزکیۂ نفس« (Katharsis) کا سامان بھی کیا جا سکتا ہے - خواتین کی اس صنف ادب سے دلچسپی بے وجہ نہیں - عہد جدید کا لہجہ احساس ناکامی اور زندگی کا منفی رجحان ہے - دل میں ہزاروں خواہشوں کے طوفان موجزن ہیں لیکن ان کے حصول کے تمام راستے مسدود ہیں - خواتین افسانہ نگاروں کو ذاتی تجربے، مطالعے اور مشاہدے سے زندگی کے ان پہلوؤں کا بخوبی علم ہے - اس کے علاوہ وہ بھی خواب و خیال کی لذتوں سے آشنا ہیں - ان کے بھی اپنے ضم خانے میں جہاں بت بنائے اور پوچھے جاتے ہیں اور توڑے بھی جاتے ہیں - وہ فطری طور پر احساس و تاثر کا ملکہ مردوں سے زیادہ رکھتی ہیں اس لیے ان کے افسانوں میں ان عوامل کی کار فرمائی ہر جگہ محسوس کی جا سکتی ہے -

صحت چغتائی خواتین افسانہ نگاروں میں سب سے پہلے ہماری توجہ کا مرکز بنتی ہیں۔ ان کے یہاں اوسط مسلمان گھرانوں کے لڑکیوں کی اوائل شباب کی نفسیات رومان پسندی اور ذہنی فضا کی نہایت واضح تصویریں ملتی ہیں۔ عام مشاہدے سے انہوں نے جو مرقعے تیار کیے ہیں وہ بھی اپنی جگہ خوب ہیں۔ «چولیں» میں «ساس» «ریل کا سفر» «ایک شوہر کی خاطر افسانے یا «شیطان» میں «خواہ مخواہ» «شات اعمال» وغیرہ ڈرامے مشاہدہ اور خارجی زندگی کی عکاسی کی اچھی مثالیں ہیں۔ ان کے فن میں اختصار اور سرعت اور مکالمہ میں زور ہوتا ہے لیکن فکر کی گہرائی نہیں ملتی۔ اعلیٰ فن کے نمونے صحت کے یہاں تلاش اور کاوش کے بعد ملتے ہیں۔ ہمارے نزدیک صحت کے قابل لحاظ فن پارے وہ ہیں جہاں خارجی زندگی کی عکاسی ایمائیت کے تمام تر امکانات لٹے ہوئے ہے، «دھانی بانکیں» اور «چوتھی کا جوڑا» اس اعتبار سے کامیاب کوشش ہیں۔ اس سے قبل کہ ہم صحت کے افسانوں میں نفسیاتی عناصر پر تبصرہ کریں فرائڈ کے نظریۂ خواب کی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے۔

فرائڈ کے نزدیک «دی ہوئی خواہشات» انسان کی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں ان سے افسانوں کے کردار اور شخصیت پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ جاگتے وقت تو شاید عملی زندگی کی مصروفیات ہمیں خواب و خیال کی دنیا میں نہ بہکے دیں لیکن خواب یا نیم خوابی کی خفیہ اور خفتہ خواہش برابر ہمارے پیچھے لگی رہتی ہیں۔ ان خواہشوں میں «جنسی خواہش» سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ معاشرہ کی پابندیوں کے باعث ہم یہ خواہش جتنی آزادی سے ذہنی طور پر پوری کر سکتے ہیں اتنی کسی اور طرح ممکن ہی نہیں۔ «حسرت گناہ» ہر دل میں موجود ہے لیکن «خوف تفریر» ہمیشہ لاحق رہتا ہے۔ اس لئے من کے گھوڑے دوڑائے جاتے ہیں اور دل پسند تصورات کی دنیا بسائی جاتی ہے۔ کبھی خیال گذرتا ہے کہ کالج کی سب سے حسین لڑکی کے کار کے نیچے آکر حضرت نے جذبۂ شہادت کا پورا ثبوت دے دیا ہے اور اب «وہ» بھی ان کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ «پہلی نگاہ» کے بعد میل جول بڑھتا جاتا ہے۔ یکایک آن جناب شاعر، مقرر اور انشا پرداز بھی بن جاتے ہیں۔ انہیں اپنی قومی تقریروں اور اعلیٰ افکار کی داد بھی ملتی ہے اور دربار حسن سے خلعتِ فاخرہ بھی۔ یہ آگ دوسری طرف بھی اسی شدت سے لگی ہوتی ہے۔

«خوب سے خوب تر» کی تلاش کرتے کرتے وہ اپنے کو قدیم قلموں میں محصور

اتی ہیں جہاں سے اُن کھٹولوں والا شاہزادہ انہیں ظالموں سے بچات دلاتا ہے (پہلے ملی طور» پر ان حسینیوں کی محافظت ہوتی تھی)۔ وہ اپنے کو لیلّاؤں اور عذراؤں سے لے کر فلمی پردوں اور کالج کی «موہنیوں» تک تمام اہم کرداروں کو ذہنی طور پر ادا کرتی رہتی ہیں۔ ذہنی زندگی میں یہ فرار اور اس سے آسودگی کا احساس ب بہت عام ہے۔ عصمت چغتائی «لحاف» کے دنوں سے خواب و خیال کی ان لڑائی کا حظ اُلٹا چکی ہیں مگر ابھی اس کا سرور و خمار باقی ہے، «چولیں» میں ایک افسانہ ہے «اس کے خواب»۔ کیا ہی عمدہ نفسیاتی مطالعہ ہے۔ افسانہ کی ابتدالاحظہ ہو :

«جہاں بھی ہو، سوتا ہو یا جاگتا خواب برابر آتے رہتے ہیں۔

مزیدار چپٹے، پیکیے، سیٹھے، دھندلے، روشن اور کبھی بالکل ہی

نظر نہ آنے والے۔ خواب کسے نہیں آتے»۔

چنانچہ کہانی کا ہیرو جوان ہونے ہی «خواب دیکھنا شروع کر دیتا ہے۔ مہترانی کی جوان ہو اسے پرستان کی پری اور دھوبن راجہ اندر کے دربار کی رقاصہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ نوجوان شاعرنا عاشق، دل ہی دل میں ہوائی قلمہ بنانا ہوا کسی جنگل میں پہنچ جاتا ہے جہاں اسے ست جگ کے کسی رشی سے ملاقات ہوتی ہے بالکل اسی طرح جس طرح «شکتلا» میں راجہ دشینت کو مہارشی ملے تھے جو شکتلا کی پرورش کر رہے تھے۔ ہیرو بھی ذہنی طور پر اپنی «شکتلا» کے ساتھ راس لایا کرتا پھرتا ہے۔ جنگل کا سکون، قدرت کی نیرنگیاں اور رومان پرور ماحول !! — لیکن باہر لڑکوں کے ہنگامہ سے خواب درہم برہم ہو جاتا ہے، اب وہ اپنے کمرہ کا جائزہ لینے آتا ہے، ٹیگور کی تصویر دیکھ کر خیال کرتا ہے کہ کاش وہ بھی اس پایہ کا شاعر ہوتا تو لڑکیاں اسے اپنے کمروں کی زینت بناتیں اور بے شمار خطوط اسے صبح و شام ڈاک سے ملتے۔ یہ خواب باہر دھوبنوں اور بھنگنوں کی لڑائی سے منتشر ہو جاتا ہے۔ پھر اس کا جی چاہتا ہے کاش وہ کسی امیر لڑکی کے موٹر کے نیچے ہی آجائے اور کوئی سیٹھ اسے گھر داماد بنا لے ۱۱۱ خوابوں کا یہ سلسلہ یہیں ختم نہیں ہوتا۔ وہ اسکول ماسٹر ہے اور تمام طالب علموں کو دیکھ دیکھ کر کہ ان کی بہنوں کے ناک نقشہ کا ذہنی جائزہ لیتا ہے ۱۱۱ یہ خواب اسے سچ سچ بھوت کی طرح پریشان کرتے رہتے ہیں اور عملی زندگی سے معذور ہو کر وہ بے ہولیت اور «دماغی بخار» کا شکار ہو جاتا ہے۔

عصمت کے ڈراموں کے مجموعہ «شیطان» میں ایک ڈراما «تصویریں» بھی اسی

نفسیات کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہاں ایک معمولی کلرک اپنی مجرد زندگی سے عاجز آکر رفیقہ حیات کے لئے ذہنی طور پر سرگرداں رہتا ہے۔ بالآخر اسے اپنے مالک کی بے حد حسین و جمیل بیٹی » نیلوفر « پسند آتی ہے جس کا تصور اس کا سرمایہ حیات ہے۔ اس ڈرامے میں مصنف نے خواب میں دی ہوئی خواہشات کی تکمیل اور » ہیرو « کے غید محسوس خوف کو دکھلانے کی کوشش کی ہے۔ » سید « (کلرک) اتوار کے دن خوش خیالیوں میں بستر پر کروٹیں بدل رہا تھا کہ اس کے دوست شمیم نے آکر اسے جگادیا۔ رسمی یہ تکلفی کے بعد اس کی محبوبہ یعنی مالک فرم کی لڑکی (نیلوفر) آگئی جس کا حسین تصور سعید کی بے کیف زندگی میں امید کی کرن تھا۔ نیلوفر کی جوانی — » خدا کی پناہ، جوانی تھی کہ ابلی پڑتی تھی..... «۔ بہک بہک کر سعید زور باندھے جا رہا تھا۔ پھر شمیم ناشتہ کے لئے باہر چلا جاتا ہے اور » ہیرو « کی آنکھ لگ جاتی ہے۔ خواب میں اس کی معشوقہ نیلوفر اپنی تمام کافر سامانیوں سے اسے نوازنے کی کوشش کرتی ہے مگر اس کی چرب زبانی سے بیچارے ہیرو کی گہکی بندہ جاتی ہے۔ وہ اسے » ترغیب گناہ « دیتی ہے۔ لیکن سعید میں » پیش دستی « کی جرات نہیں۔ وہ اس کے جرات مردانہ کو لہو کے لگتی ہے مگر وہ سکتے کے عالم میں رہتا ہے۔ محبوبہ بھی کچھ ایسی ویسی نہیں۔ وہ بڑی حسرت مندی سے اپنے باپ کے » اکلوتے داماد « کو گلے لگانے دوڑتی ہے :

» تم نے بھوکے دماغ اور یتیم کی روح کو میرے خیال کی گرمی سے سینکا ہے۔ آؤ آج مجھے بھی تھوڑا سا عشق لڑانے دو۔ تم نے اپنی ناداری، کم مائیگی اور بزدلی کا انتقام میرے تغیل سے لیا۔ جسمانی طور پر نہ پاسکے تو تم نے میری روح سے..... «

خواب ٹوٹ چکا تھا اور » ہیرو « کا بخار بھی اترنے لگا تھا۔ سارا جسم پسینہ میں شرابور تھا۔ اسے اپنا گھر وحشت کدہ معلوم ہوتا۔ اسے ایسا لگ رہا تھا جیسے وہ تمام بازاری تصویر جن سے اس نے اپنے کمروں کی سجاوٹ کی تھی اس کا منہ چڑھا رہی تھیں۔

اس نفسیاتی ڈرامے میں زندگی کی عکاسی بھی ہے اور شہری تمدن کے ایک مخصوص طبقہ کی ذہنی اور اخلاقی رجحانات کی ترجمانی بھی۔ لیکن یہ نہ سمجھنے کہ » تصویریں « اس زندگی کی مکمل نمائندگی کرتی ہیں۔ تصویر کا دوسرا رخ شاید صحت

نے پڑھنے والوں کے لئے چھوڑ رکھا ہے۔ اس مصنوعی تہذیب میں اسپتالوں کی نرسیں، کالجوں کی لڑکیاں، موللوں اور بارکوں کی تتلیاں اور دفتروں کی پرسنل سکریٹریاں، سب خواب دیکھتی ہیں اور اکثر اوقات اپنی حیثیت سے بڑھ کر - یہ سب حکومت میں انجمن سجاتی ہیں اور ذہنی روماں سے اپنی بے کیف زندگی کو عارضی طور پر ہی سہی 'حسین' بنانے کی کوشش کرتی ہیں۔ شاید ہمارے 'اعصاب' پر یہ خیال عرصہ تک 'سولر' رہیں گے۔

ہاجرہ سرور دوسری جنگ عظیم کے بعد تھے افسانہ نگاروں میں اپنے فن اور اسلوب سے منفرد مقام حاصل کر چکی ہیں۔ عام انسانی زندگی سے انہوں نے جو موضوعات اپنے فن کے لئے منتخب کئے ہیں ان میں مشاہدہ اور تخیل کے ساتھ فکر اور احساس کی بھی کار فرمائی ہے، ان کی فنکاری اس 'خام مواد' سے کچھ اس طرح ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے کہ خارجی واقعات کی تفصیل ہو یا نفسیاتی معاملات کی تاویل، ان کی انفرادیت ہر جگہ نمایاں رہتی ہے۔

ہاجرہ کا فن 'افراد' اور 'معاشرہ' دونوں پر حاوی ہے۔ ان کے یہاں کچھ افسانے ایسے ہیں جو عورت مرد بالخصوص میاں بیوی کے تعلقات کی خارجی عکاسی کرتے ہیں۔ کچھ افسانوں میں فسادات اور جدید اصلاحات پر طنز کیا گیا ہے لیکن ایسے افسانوں کی بھی کمی نہیں جو 'فرد' کی نفسیات، اس کی نجی زندگی کے ذہنی مسائل اور فکری کیفیات کے آئینہ دار ہیں۔ 'کاروبار' ایک شوہر اور بیوی کی کہانی ہے جو ایک دوسرے کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ دو اجنبیوں کی طرح اپنی زندگی گزارتے چاہ جاتے ہیں، مرد کچھ بیزار سا اور عورت احتجاج اور تسلیم کا پیکر بن چکی ہے۔ 'آپ ہی کی دنیا کا ذکر ہے کہ...' ایک دلنواز داستان ہے جس میں فریب خوردگی کا یہی احساس ملتا ہے۔ ہاجرہ سرور عورتوں کے نقطہ نگاہ کو پیش کرنے میں غالباً اپنے تمام معصروں سے ممتاز ہیں۔

'گھر میں پڑے پڑے، دنیا کی تگ و دو سے الگ ہو کر عورت کی زندگی کا معیار صرف محبت رہ جاتا ہے۔ رنگین الفاظ اور چاؤ چونچلے سے سچی ہوئی محبت کی خواہش پہلے تو یہ اسے فراوانی سے ملتی ہے۔ لیکن کچھ دن بعد وہ زور و شور کی محبت مرد کی خارجی زندگی کے جھمیلوں میں الجھ کر رہ جاتی ہے کیونکہ مرد کے پاس زندگی کے بہت سے اعلیٰ معیار ہیں لیکن عورت کے پاس لے دے کے یہی محبت....

(شادی) گویا زندگی کی معراج ہو گئی لیکن کب تک؟ آخری بیچاری عورت کے پاس محض جھلاٹ اور نہ پوری ہونے والی خواہشیں ہی رہ جاتی ہیں۔

شخصی اور ذاتی رشتوں میں اس فنی انہماک کے ساتھ ہی ہاجرہ مسرور کے یہاں انسانی ہمدردی کا لطیف عکس بھی ملتا ہے جو کبھی کبھی طنزیہ رنگ اختیار کر جاتا ہے۔ » بڑے انسان بنے بیٹھے ہو « جلی کی آپ بیتی بھی ہے اور فریاد بھی۔ سڑک کے کنارے فسادات، قحط زدگی اور انسانوں کے مظالم اور بربریت کے گھناؤنے تماشے دیکھتے دیکھتے اسے انسانوں کی نام زاد تہذیب اور تمدن سے نفرت ہو جاتی ہے اور وہ اپنی روشنی کو اس تاریک دنیا سے ہمیشہ کے لئے ختم کر دینا چاہتی ہے۔ » امتِ مرحوم « فرقہ وارانہ فسادات اور مہاجرین کی » انصاروں « کے ہاتھوں پریشانیوں اور مصیبتوں کا افسانہ ہے جس میں لاہور کی زندگی کے دونوں رخ بڑی دقت نظری سے دکھائے گئے ہیں۔ ایک طرف ہوٹلوں، پارکوں اور سرکاری دفاتروں کی مہامی، عیش پسندی اور بے فکری ہے تو دوسری طرف » رفیوجی کالونی « میں سسکتی ہوئی انسانیت کا جگر خراش منظر ۱۱

فنی اعتبار سے بھی ہاجرہ کے یہاں کئی اہم منزلیں ملتی ہیں۔ » سندباد جہازی کا نیا سفر « یقیناً قدیم افسانوں کا نیا چربہ ہے لیکن سرمایہ داری، اس کے لوازمات اور اس کے طمع طراک کو جس خوبی سے انہوں نے پیش کیا ہے وہ قابل تعریف ہے۔ معاشرتی مسائل کے ساتھ ہی » ذاتیات « سے دلچسپی ہاجرہ کے داخلی کیفیات اور نفسیاتی معاملات سے دلچسپیوں کا مظہر ہے، اپنے کرداروں کی ذہنی ترجمانی وہ جس بلیغ اور ایمانی انداز میں کرتی ہیں وہ قابل لحاظ ہے۔ یوں تو ان کے اکثر و بیشتر افسانوں میں نفسیاتی عناصر کی کارفرمائی ہے لیکن » اندھیرے اجالے « اور » کون « کے علاوہ » ایک بھی « اور » سرگوشیاں « ہمارے دعویٰ کا پوری ثبوت ہیں۔ پہلی کہانی میں ہیروئن ایک لڑکی ہے جس کا شوہر شادی کی پہلی ہی رات مر جاتا ہے لیکن وہ گھر کی مالکہ کی بیٹی اور اس کے عاشق کا رازدار بن جاتی ہے۔ وہ ان دونوں کے درمیان پیام و سلام کا غریضہ انجام دیتی ہے لیکن ایک رات وہ خود عاشق کی ہیجانی کیفیات کا شکار ہو جاتی ہے۔ کہانی نہایت مختصر ہے لیکن کرداروں کے شعور کو جس انداز سے اجاگر کیا گیا ہے وہ مشکل کام ہے۔ » کون « میں ایک بیوی اپنے شوہر کا تھپڑ کھا کر اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے خیال میں ڈوبی ہوئی عورتوں کے مقدر پر غور کرتی ہے۔ محبت۔ شادی۔ شوہر۔ نفرت۔ چلن۔ بیزاری ۱۱ مگر جب شوہر باہر سے لوٹ کر آتا ہے تو وہ

غیر شعوری طور پر » کون « کہ کر اس کا استقبال کرتی ہے ۔ » ایک بھی « ہمارے نزدیک نفسیاتی اور ذہنی کشمکش کی نہایت مکمل تصویر ہے ۔ زاہدہ ایک کنواری لڑکی ہے جو اسکول میں معلمی کر کے اپنی ماں اور پانچ بہنوں کی پرورش کرتی ہے لیکن تنہائی اور مجرد زندگی سے پریشان رہتی ہے ۔ ماما کی آگ اس کے سینے میں بھی بھڑکتی ہے لیکن حالات اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ اپنی زندگی اپنے طریقہ پر سنوارے ۔ گھریلو زندگی سے بیزار ہو کر وہ ایک بھی کو پال کر اپنا غم بھلانا چاہتی ہے ۔ اس تصور سے وہ کھل سی پڑتی ہے :

» ایک تھی سی ، ہنستی کھیلتی ، ہاتھ پاؤں مارتی بھی ، میرے احساسات پر چھانے لگی ۔ زندگی کی تمام محرومیاں اور ناکامیاں جو کانٹوں کی طرح مسلسل کھٹکتی تھیں اس وقت ذہن میں یوں دب گئی تھیں جیسے تھیں ہی نہیں میں اسے لے کر بنگال چلی جاؤں گی میں خود بنگالی عورتوں کی طرح ایک ہلکی سی دھونی میں اپنا پورا جسم لپیٹ کر ، بال کھول کر ، ٹھنڈی ٹھنڈی زمین پر بیٹھی اس کا پالنا جھلایا کروں گی ۔ « چندا کا پالنا ، کرنوں کی ڈور ۔ « آھا ! یٹا موسیقی کی لہروں میں بہتی پرسکون نیند کے خوبصورت جزیرے میں پہنچ جایا کرے گی « مگر ، اشارہ کا یہ قانون خواب کو شرمندہ تعبیر نہیں سونے دیتا ۔ « دنیا کہے گی تمہاری ہی بھی ہے « اور اسکے خوابوں کا محل ڈھ گیا ۔

ان سب کہانیوں میں » سرگوشیاں « شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے ۔ یہ افسانہ ایک مسلسل تقریر ہے جس میں مرکزی کردار » گیتا « کی گزشتہ زندگی کے اوراق الٹے جاتے ہیں اور حال و ماضی کے رشتے منسلک ہوتے جاتے ہیں ۔ انداز خطیبانہ سے زیادہ مکالماتی ہے ۔ یہاں پر گیتا ہمارے سامنے جدید تعلیم یافتہ عورت کی تصویر بن کر آتی ہے جو بڑے شوق سے تعلیم حاصل کر کے اپنے خاندان کی کفالت کا بار اپنے سر پر لے رہی ۔ اس نے محبت کی لیکن اس میں اسے ناکامی ہوئی ۔ پھر بھگوان کی پوجا اور مری کیتن سے دل بھلانا چاہا لیکن احساسات اور تفکرات نے اس کا دامن نہیں چھوڑا ۔ » شیم « اور » بھگوان داس « نے اسے اپنانے سے انکار کر دیا تھا ۔ بھگوان کرشن اور اس کی مورتی نے بھی اس کی دلجوئی نہیں کی ۔ اس افسانہ میں پھر ہاجرہ مسرور عورت کا » نقطہ نگاہ « پیش کرتی ہیں ۔ اب عورت کا معاملہ محض » خاتون خانہ « اور » سبھا کی پری « بننے کا نہیں رہ گیا بلکہ اس کی زندگی میں بے شمار پیچیدگیاں ہو گئی ہیں جن کا علاج سمجھ میں نہیں آتا ۔ ذہنی فرار ، خواب و خیال ، نفسیاتی روک یہی اس کی زندگی ہو کر رہ گئے ہیں ۔

ہاجرہ سرور کے فکر و احساس میں بڑی گہرائی ہے۔ احساسات کی جن نزاکتوں اور پیچیدگیوں کو وہ اپنے افسانوں میں نبھاتی ہیں ان سے افسانہ میں تنوع اور غریب نگاہ کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ »ڈرامائی حضوری« (Dramatic Present) کے فن سے ان سے زیادہ واقفیت قرۃ العین حیدر کے علاوہ کم لوگوں کے یہاں ملتی ہے اس لئے نفسیاتی معاملات کو پیش کرنے میں وہ زیادہ کامیاب ہیں۔

خواتین افسانہ نگاروں میں عصمت چغتائی زبان و بیان، محاورہ اور مکالمہ کی ماہر ہیں۔ وہ لطیف اور نازک احساسات کو اپنے فن میں بڑی خوبصورتی سے سموتی ہیں۔ لیکن ہاجرہ سرور کی کامیابی کا راز اپنے کرداروں کی داخلی کیفیات اور رجحانات کی عکاسی میں ہے۔ نفسیاتی افسانہ اب محض ایک فنی تجربہ نہیں رہا بلکہ اس کی ایک مستقل روایت قائم ہوتی جا رہی ہے۔ قرۃ العین حیدر شعور و لاشعور کی پہنائیوں میں ڈوب کر اپنے کرداروں کے نفسیاتی ردعمل اور ذہنی فضا کی ترجمانی کرنے میں اپنے تمام معاصرین پر فوقیت رکھتی ہیں۔ ان کا مطالعہ وسیع معلوم ہوتا ہے۔ انگریزی اور اردو ادب پر گہری نظر رکھنے کے علاوہ ان میں ایک فنکارانہ بصیرت ہے جس سے وہ جدیدترین ادبی »جنتوں« کو اپنے افسانوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہیں۔ جوائس اور ورجینا وولف کا مطالعہ انہوں نے براہ راست کیا ہے اس لئے »چشمہ شعور« اور اس فن کی تمام تر پیچیدگیوں اور نزاکتوں پر انہیں عبور حاصل ہے۔ جدید نثری ادب میں اپنے افسانوی مجموعوں »ستاروں سے آگے« اور »شیشے کے گھر« اور اپنے ناولوں »میرے بھی صنم خاتے« »سفینہ ہم دل« اور »آگ کا دریا« کی بدولت قرۃ العین حیدر نے ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا ہے۔ اس مضمون میں ہمیں ان کے ناولوں سے بحث نہیں کرنا ہے بلکہ ان کے مختصر افسانوں کی چند خصوصیات پر اجمالی تبصرہ مقصود ہے تاکہ جدید اردو افسانہ نگاروں اور مغربی نفسیاتی افسانہ کی کڑیاں منسلک ہو سکیں۔

اپنے ناولوں اور افسانوں میں قرۃ العین حیدر ایک مخصوص مزاج اور میلان طبع کی نمایندگی کرتی ہیں۔ ان کی پیدائش اور تعلیم و تربیت ہندوستانی سماج کے اس خاص طبقے میں ہوئی ہے جسے »بورژوا« کہا جاسکتا ہے۔ یہ طبقہ انگریزی حکومت میں جاگیرداروں، زمینداروں، خان بہادروں، فوجی افسروں اور سرکاری عہدہ داروں کا طبقہ تھا جن کی زندگی عوام سے »بالائے« ہوئی۔ یہ وہ لوگ تھے جو کلبوں، ہوٹلوں اور وقص گاہوں کی زینت بڑھاتے اور گرمیوں میں نین تال، مسوری اور شملہ میں جا کر ایک

»وغلی تہذیب کی نقل کرتے اور اپنی نمائشی زندگی پر خوش ہونے۔ ان کی بیویاں «ٹنگ» اور کتوں سے دل بہلاتیں۔ «ٹاپنگ» اور «چیرلی شو» کو حاصل زندگی سمجھتیں اور جازوں میں راجے ماراجوں کے ساتھ شکار کو جاتیں۔ ان کے سعادتمند بیٹے کالجوں میں تعلیم پاتے، عشق عاشقی میں مہارت بہم پہنچاتے، ٹینس اور بلیرڈ میں امتیاز حاصل کرتے، مشاہروں اور کلبوں میں دھینگا مشنی کرتے اور پھر ڈپٹی کلکٹری کے عہدہ پر فائز ہو کر عام لوگوں پر رعب جماتے۔ ان کی بیٹیاں اپنے بھائیوں کے ساتھ «متوازی» زندگی گراونٹیں، دن رات خواب دیکھتیں، پکٹیک، کلب اور رقص گاہوں میں برق اندازیاں کرتیں اور «اسکندلیات» کی ریاض میں سرکھپاتیں۔ یہ ماحول اور ان میں پروردہ کردار ہمیں قرۃ العین حیدر کے افسانوں میں ہر جگہ ملتے ہیں۔ رئیسانہ زندگی، پہاڑوں کی سہ، کالجوں کی تعلیم، عشق و عاشقی وغیرہ موضوعات ان کی کہانیوں میں مرکزی مقام رکھتے ہیں۔ یہ سب عوامل تو خارجی زندگی کا مشاہدہ ہیں جن میں افسانہ نگار نے رنگ بھرے ہیں لیکن یہاں ذاتی زندگی کی جھلکیاں بھی کم نہیں ہیں۔ قرۃ العین کچھ ضرورت سے زیادہ «ماضی پرست» بھی واقع ہوئی ہیں۔ ان کے افسانوں میں گزشتہ دور کی حسین یادیں، کالج کے زمانے، مسوری کی تفریحات اور احباب کی صحبتیں بار بار ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ایک ذہین اور حساس نقاد کی حیثیت سے وہ زندگی کے کھوکھلے پن پر بھی نظر ڈالتی ہیں اس لئے جدید تہذیب کے طلسماتی کھرے کے پیچھے زندگی کے بھینٹک اور دلدوز مناظر انہیں تڑپائے بغیر نہیں رہتے۔ ان کے یہاں ذاتی زندگی کی یزاریاں بھی علامتی رنگ اختیار کر جاتی ہیں۔ «غم جاناں» اور «غم دوراں» کی پرانی بات تھے انداز سے کہی جاتی ہے۔ جب زندگی اس قدر بے درد ہو تو اس کا ماحصل کیا ہے؟ عملی زندگی؟ جدید انسان اس قدر بے حس نہیں کہ اپنے ماحول سے بے خبر ہو کر دست و پاؤ کا غلام رہے۔ «خواب و خیال»؟۔ ہاں، یہی اس «خواب» کے شکستہ تنوں کا سرمایہ حیات ہے ۱۱

قرۃ العین حیدر بھی خواب دیکھتی ہیں مگر ان کے خواب علم لوگوں کے خوابوں سے زیادہ حسین اور دلکش ہوتے ہیں۔ وہ کبھی ماضی کو حلال کا جز بنا کر اپنے دل کو تسکین دیتی ہیں تو کبھی کسی «پروفیسر» یا حکمتہ امور خارجہ کے «افسر اعلیٰ» کو اپنا ہمنوا اور ہمراز بناتی ہیں۔ کبھی قدیم ترین بدوی زندگی (Primitive Life) اور «سی جگ» کا خیال ان کے ذہن میں گھومتا ہے تو کبھی شہری زندگی کی مصنوعیت انہیں پرورب دینے

بالخصوص بنگال کی طرف لے جاتی ہے۔ مگر خوابوں کی دنیا جس قدر وسیع ہے قرۃ العین حیدر کی دنیا اسی حد تک تنگ ہے۔ وہ خواب ضرور دیکھتی ہیں لیکن ان کا شعور ہمیشہ جاگتا رہتا ہے۔ اس لئے ان کے حصہ میں ایک قسم کی فراری یا رومانی بیزاری شدید حد تک محسوس کی جاتی ہے۔

اس میں کلام نہیں کہ قرۃ العین حیدر نے اردو افسانہ کو مغربی طرز کے نفسیاتی افسانوں کے دوش بدوش لا کھڑا کیا ہے۔ ان کی محدود دنیا بھی ان کے فنکارانہ خلوص کا نتیجہ ہے۔ وہ دیہاتی یا مضافاتی زندگی کو اپنے فن کا موضوع نہیں بناتیں تو ان پر کوئی حرف نہ آنا چاہئے۔ وہ انگریزی افسانہ نگار «جین آسٹن» (Jane Austen) کی طرح ایک محدود دنیا کی سیر کرتی اور کراتی ہیں اور یہاں اس کی مخصوص انسانیت کی مکمل عکاسی ملتی ہے۔ یہ محدود دنیا «تکنک» کے لحاظ سے قرۃ العین حیدر کے لئے اور بھی زیادہ مناسب ہے۔ شعور و لاشعور کی رو میں ان کے کردار جس طرح آگے پیچھے، ماضی و حال میں گھومتے رہتے ہیں وہ عام دیہاتیوں یا مل کے مزدوروں کا خاصہ نہیں۔ اپنے فن میں قرۃ العین حیدر ہمیں بیک وقت «تائراتی» (Impressionists) اور «چشمہ شعور» (Steam of Consiousness) مدرسہ کی یاد دلاتی ہیں۔ ان کا افسانہ «کیکس لینڈ» پڑھئے۔ اس میں شعور نہ صرف ماضی اور حال کو ایک رو میں ڈھالے ہوئے ہے بلکہ یہاں زمانی و مکانی قیود بھی ناپید ہیں۔ سمر ہاؤس میں بیٹھی ہوئی طلعت جمیل «آج» اور «کل» کو جس کے درمیان اس کی زندگی کے کئی سال گزر چکے ہیں، ذہن کے آئینہ میں دیکھتی ہے اور ہمیں تقسیم سے پہلے کے بورژوا خاندانوں کی زندگی، تقسیم کی تباہ کاریوں اور زندگی کے ہيجان و انتشار کا عجیب و غریب احساس دلاتی ہے۔ یہ ذہنی تصویریں «برف باری سے پہلے» «میں نے لاکھوں کے بول سہے» میں بخوبی نظر آتی ہیں۔ یہ داخل مناظر بجائے خود کچھ زیادہ اہم نہیں لیکن کرداروں کے ذہنی اور نفسیاتی کیفیات اور خارجی و داخلی محرکات کے پس منظر میں بیحد مربوط معلوم ہوتے ہیں۔

قرۃ العین حیدر کے «الٹرا ماڈرن تکنک» (Ultra-modern Technique) سے طرح طرح کی بدگمانیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ کچھ لوگ اسے «مرعوب» کرنے کا نیا ڈھب بتاتے ہیں، بعض اسے ان کی «مغرب زدگی» کا اثر کہتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مصنف کو پوری طرح سمجھنے کے لئے «جدید ترین ذہن» کی بھی ضرورت ہے۔ ان کا فن روایتی افسانہ نگاری سے یکسر مختلف ہے اسی لئے نہ تو ان کے یہاں روایتی

» ترتیب ماجرا « (Plot) کا دروبست ہے اور نہ کرداروں کو رزمیہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش - ان کے تمام افسانے محض تاثرات ہیں اور کردار اس ذہنی فضا میں پھرنے والے نفوس - ان میں ہیرو یا ہیروئن، شریف یا بدکردار (Villain) کی تقسیم ممکن نہیں۔ وہ سب اپنی انفرادیت کے باوجود ایک خاص قسم کے ذہنی سانچے میں ڈھلے ہوتے ہیں اور جذبات و تاثرات کو ان کی زندگی میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل رہتی ہے۔ قرۃ العین حیدر کے ان افسانوں کی ایک بڑی خصوصیت ان کی شعریت ہے۔ وہ اپنی اثر میں جس طرح رنگ و موسیقی سے ایک آہنگ پیدا کرتی ہیں وہی ہمیں اس مخصوص نوعیت سے ورجینا وولف (Virginia Woolfe) کی یاد دلاتی ہے۔ اس تاثریت، جدت اور موسیقیت کے باوجود قرۃ العین حیدر و ہرکس و ناکس میں مقبول نہیں ہو سکتیں۔ ابھی ہمارے پڑھنے والے عرصہ تک اس قسم کی خالص جمالیاتی تخلیقات سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے لیکن اس سے افسانہ نگار کی عظمت پر حرف نہیں آتا۔

نفسیاتی افسانہ میں چونکہ خیالات و تاثرات میں ربط و تسلسل سے اکثر بے نیازی برتی جاتی ہے اس لئے قارئین بسا اوقات انہیں سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ عام پڑھنے والے (اردو کی «جاسوسی دنیا» کے قاری خاص طور پر) انہیں اسی قدر محنت و کاوش سے پڑھتے ہیں جیسے بیدل کے کلام کی گتھیاں سلجھا رہے ہوں۔ یہاں مصنف نہ تو خود سے ہم کلام ہوتا ہے اور نہ کسی سامع سے بلکہ کسی تیسرے کردار سے ڈرامائی انداز میں اپنا مطلع نظر پیش کرتا ہے۔ روایتی افسانوں میں مصنف ہمیشہ ہماری رہنمائی کے لئے اپنی موجودگی ضروری سمجھتا تھا۔ ڈکنسن، تھیکرے، نذیر احمد، سرشار اور پریم چند تک قاری سے اپنے وجود کا لوہا منوائے بغیر کہانی پڑھنے نہیں دیتے۔ وہ ہمدانی اور ہمہ فہمی کا جامہ پہنے کردار کی زندگی، اس کے عادات و اطوار، اس کے رجحانات و میلانات اور اس کی پسند و ناپسند کا نہ صرف نقشہ پیش کرنے بلکہ اپنی رائے دینا بھی ضروری سمجھتے تھے۔ جدید افسانہ نگار اس «دخل در معقولات» سے احتراز کرتا ہے، اس کی حیثیت ایک ہوشیار تماشا دکھانے والے کی ہے جو ہمارے سامنے ہر قسم کی تصویریں دکھاتا جاتا ہے اور ہم ذہن کے پردہ پر ان کو ترتیب دیتے جاتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید نفسیاتی افسانہ ہماری تہذیبی تاریخ کے انحطاط پذیر دور کی پیداوار ہے۔ ان کے مغربی خالق خود نفسیاتی امراض کے شکار تھے مگر اردو میں بھی منٹو، سکری اور قرۃ العین حیدر وغیرہ کے یہاں وہ صالح عناصر نہیں ملتے جن

سے اعلیٰ ادب کی تخلیق ہوتی ہے یا جن سے تمدنی زندگی سنوارنے میں مدد مل سکتی ہے۔ ان کے افسانوں میں بھی مجہولیت اور ذہنی فراریت کی کیفیت چھائی رہتی ہے۔ خارجی دنیا سے 'ساز' یا 'ستیز' ان افسانہ نگاروں کے بس کی بات نہیں اس لئے انہوں نے ذہنی تصادم اور داخلی انتشار ہی کو اپنے فن کا مقصود و منہا سمجھ لیا ہے۔ تہذیبی تصادم، خواب و خیال اور جنسی نامرادیوں کی اس دنیا میں صحت مندی یا بالیدگی کے بجائے پریشان روزگاری اور آشفتمندی کی حکومت ہے جسے محض تکنیکی چابکدستی یا شاعرانہ انداز بیان سے نظر آنا نہیں کیا جا سکتا۔

بالزاک کا آرٹ

از

ڈاکٹر یوسف حسین خان

بالزاک (Balzac) کے والد کا خیال تھا کہ اپنے بیٹے کو وکالت کے پیشے میں شریک کرے، لیکن بالزاک کو شروع ہی سے ادب سے گہرا لگاؤ تھا۔ وہ پڑھنے کا رسیا تھا۔ جو کتاب مل جائے چاہے وہ کسی مضمون پر ہو، وہ اسے ختم کئے بغیر نہیں مانتا تھا۔ ابتدائی زندگی میں اسے مالی پریشانی رہی اور اس نے بڑی تکلیفیں اٹھائیں۔ ایک وکیل کے یہاں منشی کی حیثیت سے کئی سال کام کیا۔ پھر ایک اپنا مطبع کسی دوسرے کی شرکت میں قائم کیا۔ یہ بھی خاطر خواہ نہیں چلا۔ بجائے نفع کے الٹا نقصان ہوا، جس کی وجہ سے بالزاک مقروض ہو گیا۔ اب اپنی گند بسر کے لئے اس نے سستی قسم کے ناول لکھنا شروع کئے۔ اس کام میں اس نے بڑی سخت محنت کی۔ چودہ چودہ گھنٹے روزانہ کام کرتا تھا۔ اس کے یہ ناول جو زیادہ تر مہم جوئی سے تعلق رکھتے تھے، خوب بکنے لگے۔ اور اس طرح اس نے اپنا قرضہ چکا دیا۔ لیکن وہ ایسا فضول خرچ تھا کہ ابھی ایک قرضہ ادا نہیں ہو پاتا تھا کہ دوسرا قرضہ اس کی جان پر منڈلانے لگتا تھا۔ اس کا قرضوں کا یہ سلسلہ ساری عمر جاری رہا۔

۱۸۲۹ء میں اس نے اپنے مختلف ناولوں کو داتے کے «طریۂ خداوندی» (Divine Comedie) کے جواب میں «طریۂ انسانی» (Comdie Humaine) کا عنوان دیا۔ اس کے بعد اس نے جتنے ناول لکھے وہ سب ایک ہی سلسلے کی کڑی ہیں۔ اس عام عنوان کے تحت اس نے ذیلی عنوان قائم کر لئے تھے، جن کے تحت آئندہ اس کی ادبی تخلیقات شائع ہوتی رہیں۔ وہ ذیلی عنوان یہ ہیں۔ خانگی زندگی، اضلاع کی زندگی، پیس کی زندگی، سیاسی زندگی، عسکری زندگی اور دیہاتی زندگی۔ اس طرح وہ اپنے ناولوں کے ذریعے سے انیسویں صدی کے فرانس کی معاشری زندگی کا مکمل نقشہ کھینچ دینا چاہتا تھا۔ یہ بڑا زبردست کلم تھا جسے اس نے بڑی حد تک پورا کیا۔ زیادہ محنت کرنے کی وجہ سے اس کی صحت خراب رہتی تھی۔ اس نے ۵۱ سال کی عمر میں انتقال کیا۔ اس کم عمر میں بالزاک نے جتنا لکھا اس پر حیرت ہوتی ہے۔ اس کے مشہور ناول ذیلی عنوانوں کے تحت یہ ہیں۔

خانگی زندگی:

«گوب سک» (Gobseck)؛ «خوشامدی بی کا گھر» (La Maison du Chat qui pelote)؛
تیس سال کی عورت «(La Femme de Trente Ans)»؛ اور کرنل شاپیر (Le Colonel Chabert)
اضلاع کی زندگی:

«یوژینی گراندے» (Eugenie Grandet)؛ «وادی کا لیس» (Le Lys dans la Vallée)؛
«گم شدہ فریب نظر» (Les Illusions Perdues)؛ ارسول مرووے (Irsule Mirouet)؛
«ایک کنوارے کا گھریلو انتظام» (Un Menage de Garcon)؛
پیرس کی زندگی کے مناظر:

«لے پیر گوریو» (Le Pere Goriot)؛ سیزر برو تو کی عظمت اور زوال
«(Grander et Decadenc de Cesar Birotteau)»؛ «چچا زاد بہن بت» (La Cousine Butee)؛
«ایک تاریک معاملہ» (Une Tenebreuse Affaire)؛ «باغی» (Le Chouans)۔
دیہاتی زندگی کے مناظر:

«گاؤں کا طبیب» (Le Medecin de Compagne)؛ «گاؤں کا ہادری»
(Le Cure de Village)؛ «کسان لوگ» (Les Paysans)۔

ان میں سے کوئی ناول بھی اس نے اطمینان اور یکسوئی سے نہیں لکھا۔ جب وہ
کوئی ناول لکھنا شروع کرتا تھا تو پہلے سے پبلشر سے رقم حاصل کر لیتا تھا تاکہ کچھ
قرضہ ادا ہو جائے اور گذر بسر کا سامان ہو جائے۔ بعض دفعہ کئی کئی روز اس نے
الٹا الٹا گھٹے کام کیا۔ اپنا لمبا جبہ پہن کر کمرہ بند کر کے وہ لکھنا شروع کرتا
تھا تو رات رات بھر لکھتا رہتا تھا۔ بیچ بیچ میں قہوہ پیتا جاتا تھا۔ جو حصہ لکھ لیا وہ
مطبع کو بھیج دیتا تھا۔ اس طرح پوری کتاب پر بہ یک وقت نظر ثانی کا بھی اسے موقع
نہیں ملتا تھا۔ متعدد پروف دیکھتا تھا اور جو صحت کرنی ہوتی تھی وہ ان میں کر دیتا تھا۔
بعض اوقات پروف میں اتنی اصلاحیں ہوتی تھیں کہ مطبع والے پریشان ہو جاتے تھے۔

بالزاک کو اپنے ادبی مشن پر اعتماد تھا۔ وہ اپنے آپ کو فخریہ طور پر «ادب
کا نپولین» کہا کرتا تھا۔ ایک خط میں اس نے لکھا ہے: — «جو کام نپولین نے تلوار سے
شروع کیا، میں اس کی تکمیل اپنے قلم سے کروں گا»۔ اس کے اس خیال میں ممکن ہے
کچھ ٹھوڑا بہت رومانی مبالغہ ہو، لیکن اسے اصلیت سے خالی نہیں کہہ سکتے۔ نپولین سیاسی
میدان میں سارے یورپ پر اپنا سکہ جمانا چاہتا تھا، لیکن وہ دیرپا کامیابی حاصل نہ کر سکا۔

بالزاک نے نہ صرف یورپ میں بلکہ ساری مہذب دنیا میں اپنا ادبی سکھ جمادیا اور اس کی کامیابی دیرپا ثابت ہوئی۔ وہ حقیقت نگاری کا خالق تھا۔ اس نے ناول میں جو کردار پیش کئے ان کی آج تک ریس کی جاتی ہے۔ اس کا یہ خیال بالکل درست تھا کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح آرٹ اور ادب میں بھی حوصلے اور ہمت کی ضرورت ہے کہ بغیر ان کے کوئی بڑا تخلیقی کارنامہ نہیں انجام پاسکتا۔ بالزاک نے یہ حوصلہ کیا کہ تخیل اور حقیقت کو ہم کنار کردے اور اس نے بڑی حد تک اپنے حوصلے کی تکمیل اپنی مختصر زندگی میں دیکھ لی۔

بالزاک نے ابتدا رومانیت سے کی اور کسی نہ کسی شکل میں آخر وقت تک رومانیت اس سے لپٹی رہی۔ لیکن اس نے رومانیت کی صورت بدل دی۔ رومانیت کی ایک خصوصیت تخیل کی بلندی ہے۔ یہ خصوصیت بالزاک کے یہاں بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس کا تخیل بلند بھی ہے اور قوی بھی۔ گوتے نے اس کے تخیل کا ان لفظوں میں نقشہ کھینچا ہے :-

» بالزاک کے نزدیک مستقبل کچھ بھی نہیں۔ جو کچھ ہے وہ حال ہے۔ اس کے یہاں خیال زندگی سے اس قدر بھرپور ہوتا تھا کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں حقیقت کے خد و خال اختیار کر لیتا تھا۔ اگر وہ کسی دعوت کا ذکر کرتا تھا تو سننے والوں کو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا وہ ذکر کرتے کرتے خود کھانے میں شریک ہو گیا ہے۔ «

تخیل کے ساتھ اس میں مشاہدے کی غیر معمولی قابلیت تھی۔ جب وہ کسی موضوع پر قلم اٹھاتا تھا تو پہلے اس کی نسبت پوری معلومات اور واقفیت ہم پہنچاتا تھا۔ اگرچہ وہ جو کچھ لکھتا تھا وہ بہت جلدی میں لکھتا تھا، لیکن کوئی موضوع ایسا نہیں تھا جس پر اس نے پہلے سے کافی غور و خوض نہ کر لیا ہو۔ معاشری زندگی سے متعلق مختلف قسم کے خیالات ہر وقت اس کے ذہن میں چکر کالتے رہتے تھے۔ جب وہ لکھنے بیٹھتا تھا تو ان منتشر خیالات کو مجتمع کر لیتا تھا۔ اس کا مشاہدہ وجدانی قسم کا تھا۔ وہ روح کو بھی دیکھتا تھا اور جسم کو بھی، دروں کو بھی اور بروں کو بھی۔ جب وہ کسی کردار کو پیش کرتا تھا تو خارجی احوال کے ساتھ پیش کرتا تھا جو تمدنی زندگی کے مختلف مظاہر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا ہر کردار ایک خاص تمدنی ماحول میں نشو و نما پاتا اور اپنی صورت کے خد و خال کو نمایاں کرتا ہے۔

بالزاک کی رومانیت کا اظہار اس کے کرداروں کی سیرت سے ہوتا ہے جو معمول سے ہٹ کر ہیں۔ چنانچہ وہ زورج سان کو ایک خط میں لکھتا ہے :-

» مجھے غیر معمولی انسانوں سے محبت ہے۔ میں خود بھی ایک غیر معمولی آدمی ہوں۔ لیکن مجھے اس بات کی ضرورت رہتی ہے کہ معمولی زندگی بسر کرنے والے انسانوں کے کردار پیش کروں۔۔۔ ان معمولی انسانوں سے تمہارے مقابلے میں مجھے زیادہ دلچسپی ہے۔ میں چھوٹوں کو بھی بڑا بنا دیتا ہوں۔ چنانچہ ان کے سارے عیب بھی بڑے نظر آنے لگتے ہیں۔ ان کی بد صورتی اور شرارت اصلیت سے ہٹ جاتی ہے، یہاں تک کہ ان کا بے ڈھنگا پن تناسب سے اتنا بڑھ جاتا ہے کہ وہ مضحکہ خیز اور ڈراونے نظر آنے میں۔ «

بالزاک کے کرداروں کی کوتاہیاں مبالغہ آمیز ہوتی ہیں، اسی لئے ہماری توجہ کو جذب کرتی ہیں۔ وہ مولیئر کی طرح ہر کردار کی صرف ایک ہی نمایاں خصوصیت کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتا ہے۔ مثلاً ایلو کی عیاشی، گرانڈے کی کنجوسی، کوزی پون کا نادر اشیاء جمع کرنے کا خبط، گوریو کی اولاد سے محبت، بالتزار کلیس کا ایجاد کا شوق اور گوب سک کی دولت پرستی۔ ان سب کرداروں میں ایک نہ ایک جذبہ ان کی پوری زندگی پر حاوی ہے اور اسی سے ان کی سیرتوں کا تعین عمل میں آتا ہے۔ یہ جذبہ جس طرح چاہتا ہے ان سے عمل کراتا ہے، گویا کہ وہ اس کے ہاتھ میں کٹ پتلی کے مثل مجبور اور بے بس ہیں۔ ان سب کرداروں کی سیرت اعتدال کے حدود سے نکل گئی ہے۔ ان کا عمل یک طرفہ اور غیر متوازن ہو گیا ہے، لیکن اسے غیر فطری نہیں کہہ سکتے۔ یہ سب کردار تنہائی پسند ہیں۔ تنہائی میں ان کی قوت ادا دہی اپنے منصوبے بنانی اور ان کی تکمیل کی تدبیریں سمجھاتی اور انہیں عمل پر اُکستانی رہتی ہے۔

بالزاک کے ہر ناول میں معاشری، سیاسی یا اخلاقی خیالات قصے کے پیرائے میں پیش کئے گئے ہیں۔ اس کے سب کردار جذبے کے تحت کام کرتے ہیں، اس لئے انہیں رومانی کہنا مناسب ہوگا۔ یہ رومانی کردار حقیقت کی فضا میں عمل کرتے ہیں۔ چونکہ جذبہ اپنی اندرونی عظمت رکھتا ہے، اس لئے یہ کردار عام لوگوں سے نمایاں نظر آتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی زبردست پر اسرار قوت انہیں عمل پر اکسا رہی ہے۔ وہ عمل کے لئے مجبور ہو جاتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے پانی بلندی سے نشیب کی طرف بہنے پر مجبور ہوتا ہے۔ بعض جگہ تو جذبہ نگاری تصوف یا باطنیت کی حدیں چھوئے لگتی ہے، لیکن بہت جلد بالزاک پر اسرار فضا سے باہر نکل آتا ہے اور زندگی کی ارضیت پر اپنے پاؤں جما لیتا

ہے۔ اسے اس کا احساس رہتا ہے کہ اسے اپنا عالم علیحدہ تخلیق کرنا ہے، جو پر اسرار ہونے ہوئے بھی حقیقت پر مبنی ہونا چاہئے، جو مادی اور طبیعی ماحول سے عبارت ہے۔ اسی عالم میں اس کی چلی ہوئی تمنائیں اور آرزوئیں تکمیل کو پہنچ سکیں گی۔ نفسیاتی تجزیے کے ساتھ ساتھ وہ ماحول کے تجزیے کو بھی اہمیت دیتا ہے۔ ان دونوں کو ملا کر وہ اپنے مرقعے تیار کرتا ہے۔ عام طور پر خالص رومانی کرداروں کا انداز غنائی اور رمزی نوعیت رکھتا ہے جو عمومیت کا رنگ لئے ہوتا ہے۔ بالزاک اس کے برخلاف اپنے کرداروں میں تخصیص اور صراحت پیدا کرتا ہے تاکہ ان کے علیحدہ وجود کی حقیقت واضح ہو، اور وہ اپنے معاشری گرد و پیش میں دور سے پہچانے جاسکیں۔ وہ ان کی جسمانی ساخت، ان کا لباس، ان کے رہنے کا مکان اور اس مکان کا ساز و سامان، ان کی عادات و اطوار، دوسرے اشخاص سے ان کے تعلقات کی نوعیت اور ان کی پیشوں کی خصوصیت سب کو ایک ایک کر کے واضح کرتا ہے تاکہ ان کی حقیقی انفرادیت نمایاں ہو۔ اب ان کا وجود محض خیالی نہیں رہتا بلکہ اپنے معاشری پس منظر میں وہ جیتی جاگتی، چلتی پھرتی حقیقت بن جاتے ہیں۔ خارجی احوال واضح کرنے کے بعد وہ اندرونی نفسیاتی احوال کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔ اس طرح اس کے کرداروں کے جان اور تن میں گہرا تعلق قائم ہو جاتا ہے۔ مشاہدے نے اس کے کرداروں کے عمل میں صداقت پیدا کردی اور تخیل سے اس کے یہاں قوت اور تازگی آئی۔

بالزاک کے کرداروں کے مطالعہ کے بعد، پڑھنے والا اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ فرد کے مقدر کو معاشرہ متعین کرتا ہے اور فرد معاشرے کے چوکھٹے کے اندر رہ کر ہی اپنا تحقق اور اپنی زندگی کے امکانات کو اجاگر کر سکتا ہے۔ معاشرے کے اندر افراد کے تعلقات کا تعین زندگی کی کشمکش سے پیدا ہوتا ہے۔ تاہم بالزاک کو جبریت کا قائل نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ کوئی شخص بھی جو خدا کے وجود اور مذہب کی حفاظت پر یقین رکھتا ہو جبری نہیں ہو سکتا۔ بالزاک خدا کی ذات اور مسیحیت کی تعلیم پر ایمان رکھتا تھا۔ وجود باری کو ثابت کرنے کے لئے اس نے ایک کتاب بھی لکھی تھی جس کا نام »مطلق کی تلاش« (La Recherche de L'Absolu) ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ جب تک انسان ذات باری کے وجود پر پورا پورا یقین نہ رکھے، وہ زندگی میں بامراد نہیں ہو سکتا اور نہ کبھی اس کے دل کو اطمینان نصیب ہو سکتا ہے۔ اس طرح انسانی عمل میں روحانی قوتوں کی امداد حاصل کی جاسکتی ہے، جو سائنٹک جبریت کی زنجیروں کو ایک ایک کر کے

توڑ دیتی ہیں۔ جس طرح ہیوگو شاعری کا مفکر تھا، اسی طرح بالزاک ناول کا مفکر تھا۔ وہ انیسویں صدی کا مزاج داں تھا، بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کی نبض پر ہمیشہ اس کی انگلی رہتی ہے۔ اسی لئے اس نے اپنے ناولوں میں انیسویں صدی کے فلسفیانہ اور عمرانی مسائل پر بحث کی۔ اگرچہ اس کام کے لئے جتنی عملی سنجیدگی درکار تھی وہ اس کے یہاں موجود نہیں تھی، لیکن ناول نگار کی حیثیت سے اسے اپنے کرداروں پر بے مثل گرفت حاصل تھی۔ اس کے ناولوں میں انسانی کردار، جذباتی پس منظر اور عمل کا اظہار کچھ ایسے اعتماد اور معروضیت کے ساتھ ملتا ہے کہ ہم محسوس کرنے لگتے ہیں کہ انسانیت کے متعلق ہماری بصیرت میں اضافہ ہوا۔

رومانی ادیبوں کے یہاں جذبے ہی کے اندر شورش کا سامان بھی پنہاں ہے اور تسکین کا بھی۔ وہ ایک جذبے سے دوسرے جذبے کی طرف رجوع کرتے ہیں تاکہ دائمی خلش اور اضطراب کی کیفیت کو جہاں تک ممکن ہو برقرار رکھا جاسکے۔ بالزاک کے کردار جذبے کو اپنا مقصود نہیں بناتے بلکہ اس سے قوت متحرکہ کے طور پر عمل کی توانائی مستعار لیتے ہیں۔ اکثر رومانی ادیبوں نے فطرت کی غنائیت کو اپنے فن کا وسیلہ ٹھہرایا تھا۔ اس کے برخلاف بالزاک کے فن میں کھردراہن پایا جاتا ہے۔ وہ جذبے سے حوصلہ مندی، مادی زندگی کے ذرائع کی ترقی اور فطرت کی تسخیر کا کام لینا چاہتا تھا۔ اس کے بعض کردار تجارت اور صنعت و حرفت کے ذریعے دولت مند بن جاتے ہیں۔ دولت کو وہ سراہتا ہے اس لئے کہ وہ زندگی کے ممکنات اجاگر کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔ دولت بجائے خود مقصود و متہا نہیں بلکہ وہ حوصلوں کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ اس سے معاشرے کی توانائی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ہر شخص اپنی اپنی جگہ معاشری قوت کے کسی نہ کسی پہلو کی نمائندگی کرتا ہے، جس سے دولت، قوت اور اثر و اقتدار ظہور میں آتے ہیں۔ بالزاک کی زندگی ہی میں سرمایہ داری اور لیبرل ازم کا نقشہ جمنا شروع ہو گیا تھا اور بعد میں ان کے خد و خال اور زیادہ نمایاں ہونے والے تھے۔ اس نئی دنیا میں زندگی کی کشمکش، مسابقت کی کوشش اور دولت و اقتدار کی خواہش سب سے زیادہ اہم مظاہر تھے، جن کی نسبت بالزاک کے ناولوں میں اشارے ملتے ہیں۔ اس نے اپنے ناولوں میں یہ بھی واضح کیا کہ انفرادیت کا نشو و نما اجتماعیت کے ساتھ وابستہ ہے کہ بغیر اس کے اس کا تحقق اور تکمیل ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کسی ایک طبقے کو نہیں، بلکہ پورے معاشرے کو اپنے پیش نظر رکھتا تھا۔ امیر، متوسط طبقے والے اور عوام، وہ ان سب

کی زندگی سے واقف تھا اور اپنے کرداروں کے نمونے (نائب) وہ ان سب طبقوں میں سے تلاش کر کے منتخب کرتا تھا۔ وہ ہر پیشے کے حالات کا عام رکھتا تھا اور پیشہ وروں کے جو نمونے اس نے منتخب کئے وہ حقیقت کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں۔ اس کے ناولوں میں معاشرے کے ہر طبقے کے کردار موجود ہیں۔ وکیل بھی ہیں، محرم بھی ہیں، افسر اور ان کی بیویاں بھی ہیں۔ ایسی بیویاں بھی ہیں جو شوہروں کی ترقی کے لئے ہر قسم کے جتن کرنے کو تیار رہتی ہیں۔ اس کے یہاں امیر، غریب، متوسط طبقے کے تاجر، چھٹ بھنے دکاندار، اضلاع میں رہنے والے امیر اور متوسط طبقے کے لوگ، سرکاری ملازم، پیرس کے شرفاء اور عوام، دیہاتی لوگ، کسان، اہل علم اور صحیفہ نگار سب درجہ بدوش نظر آتے ہیں۔ اس کی محفل خیال ان سبھوں سے آباد ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی زندگی کا انداز جداگانہ ہے، ہر ایک کا مقصود و مقنا الگ ہے، لیکن باوجود اس اختلاف کے وہ سب مل کر تمدنی زندگی کا جلوہ صدرنگ تیار کرتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کی زندگی چاہے وہ کتنی ہی حقیر کیوں نہ ہو، قدر و قیمت رکھتی ہے۔ بالزاک کے نزدیک پیرس کی ایک چنچل حسینہ، جوانی کے نشے میں چور، نازک اندام، عشوہ گر، اپنی چتون سے راستہ چلنے والوں کو گھائل کرتی ہوئی، تیز تیز اپنے دوست سے ملاقات کے لئے پہلے سے مقرر کئے ہوئے مقام کی طرف چلی جا رہی ہے، جس کی صحت مند توانائی اور حسن و جمال کے آگے ہزار وینس دے میلو قربان کی جاسکتی ہیں، اس لئے کہ وہ زندہ حقیقت ہے اور وینس دے میلو پتھر کی ایک مورتی ہے، بے جان، لہندی، بے حس و حرکت جو کلاسیکی نصب العین کی طرح زندگی کی گرمی سے قطعاً محروم ہے۔ فرض کہ بالزاک کے یہاں رومانیت اور حقیقت پسندی دونوں ایک دوسرے میں سمو گئی ہیں، اس طور پر کہ ان کی الگ خصوصیات باقی نہیں رہیں۔

بالزاک ہمیشہ علم کا جویا رہا۔ جو کتاب اسے مل جاتی تھی، چاہے وہ کسی موضوع پر ہوتی، وہ اسے ختم کئے بغیر نہیں چھوڑتا تھا۔ وہ کہیں بھی پھو و جدانی طور پر اس کا مشاہدہ برابر اپنے کام میں مشغول رہتا تھا۔ اگر مزدوروں کی نسبت اسے لکھنا ہے تو وہ ان سے ربط و ضبط بڑھاتا تھا۔ گھٹنوں ان کے ساتھ گزارتا تھا۔ اسی طرح وہ تاجروں، بینک کاروں اور سٹے بازوں سے خلا ملا رکھتا تھا اور ان کی صحبت سے اپنے ناولوں کے لئے سالہا جمع کرتا تھا۔ سٹے کا اسے خود بھی چسکا تھا اور اس ضمن میں اس نے کئی مرتبہ بہت نقصان اٹھایا اور اپنے قرضے کے بار کو اور زیادہ بڑھا لیا۔ بالزاک

جب خارجی حالات بیان کرتا ہے تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ جو کچھ کہ رہا ہے وہ مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہے۔ بعض سنی سنائی باتیں نہیں ہیں۔ اسی لیے اس کے کردار حقیقی اور صداقت پر مبنی ہوتے ہیں۔ وہ انہیں ان کی اصلی حالت میں پیش کرتا ہے۔ تخیل اور مبالغہ اصلیت کو کہیں مسخ نہیں کرتے بلکہ اسے اور زیادہ اجاگر کرتے ہیں۔ اس کے مرقعے سچے ہوتے ہیں۔ وہ خواص کی زندگی ہی کو نہیں بلکہ عوام کو بھی اہمیت دیتا تھا۔ وہ رومانیت پسندوں کی طرح صرف ماضی کی قصیدہ خوانی نہیں کرتا بلکہ حال کی نسبت ہماری بصیرت میں اضافہ کرتا ہے۔ اس کی نظر میں ایک فلسفی کی طرح زندگی کا اتار چڑھاؤ اور پیچ و خم رہتا ہے اور وہ اس کی حرکت کے ہر موڑ کو جانتا اور پہچانتا ہے۔ «طریۃ انسانی» (La Comedie Humaine) کا خاکہ اتنا وسیع تھا کہ اس میں معاشرے کی تاریخ، تنقید، اس کی مسرتیں اور غم، اس کی اچھائیاں اور برائیاں سب ہی کی سمائی ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بالزاک کے انتقال کے بعد اس کی قبر پر ہیوگو نے جو تقریر کی تھی اس میں اس کے فنی کمال اور وسعت کو اس طرح سراہا تھا۔

» یہ سب کتابیں مل کر اصل میں ایک کتاب ہے جس میں ہمیں زندگی کی روشنی اور گہرائی ملتی ہے۔ اس میں ہماری جدید تہذیب حقیقت سے ہم کنار، ہو کھلاٹ میں ادھر ادھر آتی جاتی حرکت کرتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ عجیب و غریب کتاب ہے جسے فنکار (بالزاک) نے طریب کا نام دیا ہے۔ وہ چاہتا تو اسے تاریخ بھی کہہ سکتا تھا۔ بالزاک کے اسلوب اور ہنر میں تنوع ہے۔ یہ کتاب کیا ہے مشاہدہ ہے، تخیل ہے، اس میں صداقت بڑھا چڑھا کر پیش کی گئی ہے۔ اس میں بے تکلف روز مرہ کی باتیں ہیں، متوسط طبقے اور عوام کی زندگی اور معمولی مادی ضرورتوں کا ذکر ہے۔ اس میں صاف گوئی سے حقیقت کا پردہ چاک کر دیا گیا ہے، تاکہ زندگی کا تاریک اور دردناک منظر آنکھوں کے سامنے آجائے۔ اس میں جدید معاشرے کے خارجی خد وخال نمایاں کئے گئے ہیں۔ اس میں زندگی کے ہر پہلو سے کچھ نہ کچھ مستعار لیا گیا ہے۔ کہیں سے فریب نظر اور کہیں سے امید، کہیں سے دردناک چیخ اور کہیں سے سوانگ۔ اس میں زندگی کو کرید کرید کے دیکھنے کی کوشش کی ہے، جذبے کا تجزیہ کیا ہے، روح اور دل کی گہرائیاں ناہی گئی ہیں۔ انتزیوں اور بھیجے میں جہاں جہاں غاربن گئے ہیں ان کا پتہ چلایا گیا ہے۔ یہ ہے اس کا کارنامہ جو اس نے ہمارے واسطے چھوڑا ہے۔ یہ کارنامہ بلند ہے اور اس کی بنیادیں مضبوط ہیں۔ اس بلندی پر اس کی شہرت اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ جگمگا رہی ہے۔«

ناول نویس کی حیثیت سے بالزاک کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ اس نے جذبے کو حقیقت کے ساتھ سمو دیا اور ناول کو براہ راست زندگی کا خادم بنادیا۔ لیکن باوجود اس فنی عظمت کے اس کے یہاں بعض کوتاہیاں ملتی ہیں۔ اس نے اسلوب و ہیئت کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی۔ وہ جب لکھنا شروع کرتا تھا تو بلا تکان لکھے جاتا تھا۔ لفظوں کے چناؤ اور ترکیبوں اور محاوروں کی بندش کی جانب اس نے لاپرواہی برتی، گویا کہ موضوع کے سامنے ان کی کوئی اہمیت ہی نہ تھی۔ چونکہ اس میں شاعرانہ احساس کی کمی تھی اس لئے جذبات کی نزاکتیں اس کی نظروں سے اوجھل رہیں اور وہ ان کا جیسا چاہئے ویسا تجزیہ نہ کر سکا۔ اس کی فطرت نگاری کمزور تھی۔ اس کی توجہ کا مرکز تمام تر انسان تھا نہ کہ فطرت۔ فطرت انسانی عمل کے لئے پس منظر فراہم کرتی تھی اور بس۔ اسی لئے جہاں وہ فطرت کی تصویر کشی کرتا ہے تو وہ پھسپھی رہتی ہے۔ لیکن جب وہ انسانی فطرت کا مرقع پیش کرتا ہے اور انسانی تعلقات کی گروہوں کو ایک ایک کر کے کھولتا ہے، تو وہ اپنے فن اور کمال کے اعلیٰ مرتبے پر نظر آتا ہے۔ اس کا تخیل کرداروں کی تخلیق کرتا ہے اور وہ انہیں اپنے نفس گرم سے جان دار بنا دیتا ہے۔ وہ جذبے کی تہ تک نہیں پہنچتا، جس سے روح کی تصویر بتی یا بگڑتی ہے، اور نہ اس نے ارادے اور خواہش کا نفسیاتی تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی، جو روح کی ساخت میں مضمر ہوتے ہیں۔ لیکن ان باتوں کے لئے ہمیں بیسویں صدی کی آمد کا انتظار کرنا ہوگا۔

دوسرے ناول نگار گھوم پھر کر محبت اور اس کے مختلف پہلوؤں کو پیش کرتے ہیں۔ اس محدود میدان کے باہر وہ قدم ہی نہیں رکھتے۔ بالزاک نے محبت کے علاوہ معاشری حقیقت کو اپنے ناولوں کا موضوع قرار دیا اور اس طرح اس نے اپنے فن کی بالکل نئی راہ نکالی۔ اس نے خانگی اور پیشے کی زندگی کو اپنے ناولوں میں بڑی اہمیت دی اور حقیقت نگاری کی بنیادیں مضبوط کیں۔ جب وہ سے شار (Sechard) کے مطبع یا گرانڈے (Grandet) کے مکان کا ذکر کرتا ہے تو ان مقامات کا ایسا تفصیلی نقشہ ہماری نظروں کے سامنے آجاتا ہے کہ شاید انہیں دیکھنے سے بھی نہ آتا۔ اگر وہ کسی کے اخلاق اور اوصاف بیان کرتا ہے تو بھی خارجی چوکھٹے کے اندر رہ کر ایسا کرتا ہے، تاکہ ان کی حقیقت اور زیادہ واضح ہو جائے اور وہ محض خیال آرائی نہ رہے۔ وہ کبھی کبھی پیرس کے مشہور قبرستان پیر لا شیز (Pere la Chaise) صرف اس لئے جایا کرتا تھا تاکہ قبروں پر جو نام کندہ ہیں ان کا معائنہ کرے اور بعد میں ان میں سے بعض کو اپنے

تصویں میں استعمال کرے۔ اسی طرح وہ فرانس کے مختلف حصوں میں اپنے احباب سے سڑکوں اور گلیوں کے نام منگوایا کرتا تھا۔ گھروں کے ساز و سامان اور نادر اشیاء کے متعلق اس کی واقفیت بہت وسیع تھی۔ یہ سب معلومات اس کے ناولوں کے لئے خلم مواد کا کام دیتی تھیں۔

اگرچہ بالزاک کے کردار رومانی ہیں اور اس کے اسلوب میں رومانیت رچی ہوئی ہے، لیکن اس کے باوجود یہ اس کا کارنامہ ہے کہ اس نے رومانیت اور حقیقت نگاری کو ہم کنار کر دیا۔ ۱۸۵۰ء میں جب اس کا انتقال ہوا تو کہنا چاہئے کہ اس کے ساتھ رومانیت نے بھی دم توڑ دیا، اور ایک مستقل مسلک کی حیثیت سے اس کا خاتمہ ہو گیا۔ ویسے تو ہیوگو اس کے بعد ۲۵ سال تک زندہ رہا اور برابر لکھتا رہا، لیکن اب ان دھاروں کے بہاؤ کو روکنا اس کے بس کی بات نہیں تھی جو فرانسیسی ادب کی تہ میں بہ رہے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ رومانیت کی ادبی تحریک کا فرانسیسی زبان پر بڑا احسان ہے۔ اسی کی بدولت فرانسیسی شاعری زندہ ہوئی اور فرانسیسی نثر میں انقلاب آیا۔ اس تحریک کی تہ میں انقلاب اور ترقی اور انسان دوستی کے محرک کار فرما تھے۔ کلاسیکی اصول نے تخلیق کا گلا گھونٹ دیا تھا۔ رومانیت نے تخلیقی صلاحیتوں کو چر سے ابھارا اور بتایا کہ ادب میں مقررہ اصول اور قواعد و ضوابط بے سود ہیں۔ ادب اور آرٹ بھی تھے تھے تجزیوں ہی سے زندہ رہ سکتے ہیں، نہ کہ لکیر کے عقیر بن جانے سے۔ بالزاک نے ہیئت کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی اور خود اپنی ادبی تخلیق پر تنقیدی نظر نہیں ڈالی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناول کے موضوع اس کے ذہن میں طوفان کی طرح اٹھتے تھے جنہیں وہ نہیں روک سکتا تھا۔ وہ جس طرح اس کے ذہن میں آتے تھے اسی طرح وہ لہ کا اپنی ناولوں میں اظہار کر دیتا تھا۔ نہ اسے اتنی فرصت تھی اور نہ اس میں اتنا صبر تھا کہ انہیں روکنے کی کوشش کرنا اور اس طرح ضبط و تحمل سے انہیں قابو میں لاتا۔ وہ تو چاہتا تھا کہ جو ذہن میں آیا ہے اسے فوراً صفحہ قریطاس کے حوالے کر دے تاکہ ایک بوجھ ہلکا ہو جائے۔ ایک نہیں بلکہ دو بوجھ ہلکے ہو جائیں، ایک ذہن کا بوجھ اور دوسرا قرضے کا بوجھ۔

باوجود اسلوب کی کوتاہی کے بالزاک کی عظمت فن کار کی حیثیت سے مسلم ہے۔ اس کی «طریقہ انسانی» کے صفحوں میں سارے فرانس کی معاشری زندگی جتنی جاگتی شکل میں محفوظ ہو گئی۔ کلاسیکی ادیبوں کی حقیقت نگاری میں صرف چند خواہشیں

نظر ہوتے تھے۔ اس کے برخلاف بالزاک کے یہاں ہر طبقے کے اشخاص ملتے ہیں اور ان سبہوں کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ اس کے ناولوں سے فرانس کی انیسویں صدی کی معاشری زندگی جس طرح آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے ویسی اس زمانے کی کسی تاریخ سے واضح نہیں ہوتی۔ اس کے ناولوں سے پہلے مرتبہ یہ معلوم ہوا کہ معمولی واقعات اور معمولی افراد کی زندگی میں کتنے ڈرامائی عناصر موجود ہیں۔ پھر معمولی تفصیلات میں وہ اپنے آرٹ کے ذریعے حقیقت کی روشنی اور زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے۔ اس کے اسلوب میں جمالیاتی آب و رنگ نہ سہی، اس میں اظہار کی اعلیٰ ترین صلاحیتیں موجود ہیں۔ حسن بیان نہ سہی، قوت بیان تو ہے جس کی تازگی روح میں بصیرت پیدا کرتی ہے۔ وہ حقیقت نگاری کا خالق تھا۔ وہ اپنے زمانے پر اور اس سے بھی زیادہ مستقبل پر اثر انداز ہوا۔ ہیوگو جیسے رومانیت پسند نے اسی کی ریس میں بدنصیب « (Les Misérables) لکھا اور فرانسیسی معاشرے کی کوتاہیوں کو ایک ایک کر کے نمایاں کیا۔

بالبزاک کا خیال تھا کہ ادب میں ہر موقع اور محل کے مطابق زبان و بیان اختیار کرنا چاہئے۔ چونکہ اس کے مخاطب صرف ادیب اور دیوان خانوں (سالوں) میں جانے والے لوگ ہی نہ تھے بلکہ عوام تھے، اس لئے اس کا انداز بیان عامیانہ ہے۔ اس کے یہاں ترشے نرشائے جملے نہیں ملتے۔ قدم قدم پر ہیئت کی کوتاہی گھورتی نظر آتی ہے۔ مضمون کے ٹیکے بن کو نمایاں کرنے کے لئے اس نے مبالغہ بھی استعمال کیا۔ اس کی تحریروں میں بعض جگہ ذوق اور سنجیدگی کی بھی کمی ہے۔ لیکن اس کے یہاں ایک چیز ہے جس سے اس کے دوسرے ہم عصر رومانی ادیب محروم ہیں، اور وہ ہے حقیقت کا احساس، حقیقت جیسی کہ وہ ہے۔ بالزاک کا یہ احساس تمام جمالیاتی قدروں پر بھاری رہا۔ یہ ناول نویسی کا گر تھا جسے بالزاک نے سمجھا اور اسے اپنی تحریروں میں برتا۔

ہیوگو کے علاوہ ژورج سان (George Sand) بھی بالزاک سے یحید متاثر ہوئی۔ اس کے ابتدائی ناولوں میں عشق و محبت کی داستان سرائی کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔ بالزاک کے اور بعض اشتراکی مفکروں کے زیر اثر اس نے بعد میں اپنے ناولوں کو معاشری اور اخلاقی اصلاح کا وسیلہ قرار دیا۔ خاص طوڑ پر مزدوروں اور کسانوں کی زندگی کو اس نے اپنے ناولوں کا موضوع بنایا۔ ان ناولوں میں سادہ زندگی کو سراہا گیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اصل مسرت کا انحصار غریبوں کے ساتھ ہمدردی میں ہے۔ ان ناولوں میں «تھی فادل» (La Petite Fadelle)، «لامار اودیاول» (La Mare au Diable) اور

« فرانسوالے شامپی » (Francois le Champi) قابل ذکر ہیں۔ ان میں مقامی رنگ کے ساتھ لباس اور رسم و رواج اور معاشرے کے طور طریقوں کا ذکر ملتا ہے جسے ہم بالزاک کا اثر کہنے میں حق بجانب ہیں۔ ژورج سان کی بالزاک سے خط و کتابت تھی اور وہ اس کے خیالات سے برابر مستفید ہوتی رہتی تھی۔ اسی کے اثر سے اس نے اپنے ناولوں کے موضوع بدلے اور رومانیت پسند ہونے کے باوجود حقیقت نگاری کی طرف توجہ کی۔ ویسے بالزاک کا اثر پوری انیسویں صدی کے فرانسیسی ادب پر چھایا ہوا ہے۔ « طریقہ انسانی » (La Comedie Humaine) دانتے کی « طریقہ خداوندی » (Divine Comedie) کی طرح زمانے کا فیصلہ ہے، محض ادبی دستاویز نہیں۔ اس فیصلے کی توجیہ بیسویں صدی میں بھی پروست (Proust) کے یہاں ملے گی جو بالزاک کا رہین منت ہے۔ بالزاک کا عالمی ادب عالیہ میں ایک خاص مقام ہے اور مولئیر کی طرح اس کا اثر فرانس کے باہر دوسرے ملکوں کے ادب میں آج بھی کسی نہ کسی شکل میں نظر آتا ہے۔

«بابا اے اردو»

(مولوی عبدالحق مرحوم)

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

بابا اے اردو (عبدالحق) نے ۲۶ اگست سنہ ۱۹۲۱ع کو کراچی میں ۹۱ سال کی عمر پا کر رحلت فرمائی۔ اللہ تعالیٰ جوار رحمت میں جگہ دے اور ان کی بے لوث و بے نظیر خدمات کو ہماری موجودہ اور آئندہ نسلوں کے لئے اچھے اور بڑے مقاصد کے حصول میں امید اور اُمنگ کا لازوال سرچشمہ بنائے۔

موت سے کسی کو مفر نہیں لیکن جو لوگ اعلیٰ مقاصد کی تائید و حصول میں تادمِ آخر کام کرتے رہتے ہیں، وہ کتنی ہی طویل عمر کیوں نہ پائیں، ان کی وفات قبل از وقت اور تکلیف دہ محسوس ہوتی ہے۔ پہلی صورت طبعی اور ارضی ہے، دوسری اخلاقی اور ماورائی، تقدیر الہی نے صرف نوع انسان کو موخر الذکر اقدار کے تحفظ و ترفع کے لئے انتخاب کیا ہے۔ مولوی صاحب کی زندگی اور وفات دونوں میں اس کی تعبیر ملیگی۔

مولوی صاحب سنہ ۱۸۸۸ع میں علی گڑھ کے طالب علم ہوئے اور سنہ ۱۸۹۴ع میں یہیں سے بی۔ اے کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب غدر کے بعد سرسید، ہندی مسلمانوں کی معاشی ذہنی و تہذیبی آبادکاری کے منصوبے کو کامیاب بنانے میں اپنے عقیدے اور عمل کی پوری توانائی و تابناکی کے ساتھ علی گڑھ تحریک اور علی گڑھ کے عظیم ادارے کے وسیلے سے اس عہد کی نوع بہ نوع دشواریوں اور نزاکتوں سے نبرد آزما تھے۔ اس تحریک اور ادارے کو مستحکم و موثر بنانے اور فروغ دینے میں دور اور نزدیک کے عام و خاص، مسلم، ہندو، سکھ، یورپین نیز مدرسۃ العالم کے اساتذہ اور طالباء جس میں ہر ملت و مسلک کے پھرو شامل تھے، یکساں طور پر نہایت تادمی و خلوص کے ساتھ سرسید کے شریک کار تھے۔ حالات کے یکسر منقلب ہوجانے کے باوجود ادارے کا یہ امتیاز آج تک باقی ہے۔ اس وسیع پیمانے پر اتنی مدت تک ہندوستان کے شاید ہی کسی اور ادارے کو اتنی بے لوث و ہمہ جہت تائید ملی ہو اور جس نے اس فراخ دلی و جرات سے اپنی ذمہ داری پوری کی ہو۔

عنوان شباب کی بے پایاں اور بسا اوقات تند صلاحیتوں کی تربیت و تہذیب اور ان کو صحیح راستے پر لانے اور رکھنے کے لئے بڑے جتن کرنے پڑتے ہیں۔ مولوی صاحب یقیناً بڑے خوش قسمت تھے کہ ان کو سر سید کا سایہ اور سہارا اور ان کے نادرہ روزگار رفقاء کرام کی صحبتیں نصیب ہوئیں۔ ان کو سر سید سے بڑا رہنما، مدرسۃ العلوم سے بہتر ادارہ اور علی گڑھ تحریک سے زیادہ مفید مقتضائے وقت اور جامع پروگرام اور کہاں مل سکتا تھا۔ ان کی غیر معمولی ذہنی استعداد، ثابت قدمی، اور کام کرنے کی لگن کو دیکھتے ہوئے کہنا پڑتا ہے کہ علی گڑھ میں اتنی معقول و موثر نظری و عملی رہبری نہ میسر آئی تو کیا معلوم وہ کدھر نکل جاتے اور جتنے کارہائے عظیم جتنی طویل مدت تک انہوں نے جس خوبی سے انجام دیے وہ دے بھی سکتے یا نہیں! یہ اس لئے کہنا پڑا کہ آج کل بیشتر ذی استعداد اور ہونہار نو جوانوں کو مناسب و معقول رہبری اور ماحول نمہ ملنے سے بے راہ ہوتے دیکھتا رہتا ہوں۔ اس عالمگیر بے راہ روی نے دنیا کو جس انتشار، مایوسی اور بے زاری سے دوچار کر رکھا ہے، وہ ہمارے سامنے ہے، جسکو دور کرنے میں ہماری بہترین مساعی اب تک ناکام رہی ہیں۔ خدا نہ کرے یہ سرکشی و گمراہی اپنا تاوان لے بنیہ نہ رہے جیسا کہ تاریخ بتاتی چلی آرہی ہے، جسکے آثار روز بروز نمایاں ہو رہے ہیں۔

جس طرح قدر سے کچھ پہلے دہلی میں دین و دانش تہذیب و شائستگی علم و فن کے اتنے ہنر ور جمع ہو گئے تھے جتنے "گردوں پر نجوم" اسی طرح اسکے بعد جیسے مردانِ کارِ شاہِ دماغ اور ملک و ملت کے خیر اندیش سر سید کی قیادت میں اکٹھا ہوئے اسکی بھی مثال ہندوستان میں کہیں اور مشکل سے ملیگی۔ دہلی کے جتنے اربابِ کمال قدر میں ادھر ادھر ہوئے ان میں سے کسی نے کہیں جاہ و اقتدار کا سکہ چلایا، کہیں رشد و ہدایت اور خیر و برکت کے آستانے قائم ہوئے، کہیں اذبابِ کسب و ہنر نے اپنا اپنا کاروبار سنبھالا۔ اس طرح سارے ملک میں فن اور فضائل کے ستارے روشن ہو گئے۔ سر سید نے علی گڑھ سے ایک نئے افق کا ظہور ایک نئی زندگی کے افتتاح اور ایک نئے چیلنج کے قبول کرنے کا اعلان کیا۔ چنانچہ انہوں نے ان کے رفقاء اور ان کے بعد آنے والوں نے زندگی اور زمانے کے ہر تے تقاضے سے نبرد آزما ہونے اور "گذشتہ سے پیوستہ" اور آئندہ سے ہمدوش و ہمعنان رہنے کی روایت قائم کی۔ جس طرح اچھا خیال اور اچھا استعارہ ہمکو بے اختیار غالب اور اقبال کے یہاں سے دستیاب

ہوتا ہے اسی طرح نیا مقصد، نئی منزل اور نئے حوصلے کی نفاذی علی گڑھ میں اور علی گڑھ سے ملتی ہے !

مولوی صاحب علی گڑھ کے غیر معمولی ذہین طلباء میں بھی ممتاز اور اپنے ساتھیوں اور اساتذہ دونوں میں یکساں طرز پر مقبول تھے۔ وہ اپنے دور کے ہر خود غلط یا سر پھرے طلباء میں نہ تھے۔ اس زمانے میں کلج کے نظم و نسق پر اعتراض یا احتجاج کرنا اتنا آسان، قریحی یا سودمند مشغلہ نہ تھا جتنا کہ اب ہے۔ لیکن مولوی صاحب جس بات کو نا مناسب سمجھتے اس پر اختلاف کا اظہار ضرور کرتے تھے۔ ان کی اس صفت پر سر سید اعتماد کرتے اور مولوی صاحب نے برملا و صاف کوئی می نہیں اچھے کام کرنے کی دھن، خطرہ و خسارہ، مایوسی و بیزاری اور طعن اغیار کو خاطر میں نہ لانے کا سبق بھی سر سید ہی کی گرامی ذات و زندگی سے سیکھا تھا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں، «سر سید کی بڑی تمنا تھی کہ مروجہ العلوم کے طلباء ہمت، جرات اور شریفانہ اخلاق سے متصف ہوں۔ اور جب کسی طالب علم سے اخلاقی جرات یا خود داری کا فعل صادر ہوتا تو بہت خوش ہوتے!» انہوں نے طبیعت کی اس افتاد کو نہ صرف بحیثیت طالب علم، کلج کے انگریز عہد کے اسٹاف کے مقابلے میں برقرار رکھا بلکہ حیدر آباد دکن کی فضا میں بھی ترک نہیں کیا جہاں مدتوں «وظیفہ خوار» کی حیثیت سے وہ مطلق العنان حکمران اسی طرح کے اُمراءے دولت اور ان دونوں سے زیادہ طاقتور و خطرناک جماعت، انگریز حکام سے قریب رہے۔ ایسے عہد میں مولوی صاحب کا نہ کبھی «شاہ کو دعا دینا» نہ ریاست کے اہیان و اکابر کا ثنا خواہ ہونا معمولی بات نہیں ہے !

مولوی صاحب کو شروع سے آخر تک وقت کے گرانمایہ شخصیتوں کی صحبت و رفاقت نصیب رہی۔ مدرسہ العلوم میں سر سید، سید محمود، شبلی، حالی، محسن الملک، وقار الملک، پروفیسر بک، پروفیسر ماریسن، پروفیسر آرٹلڈ، حیدرآباد میں افسر الملک، سید علی بلگرامی، نواب صادق الملک مہاراجہ کشن پرشاد، عزیز مرزا، علی حیدر طباطبائی، ضیاء اللہ، ظفر علی خاں وحید الدین سلیم، سر اکبر حیدری، سر اس محمود، لن کے علاوہ خواجہ غلام الثقلین ڈاکٹر قبلہ، سر فیض جہاں سپرو پٹل برجمون دقتر، گنپتی، عبدالرحمن صدیقی (سندھی) وغیرہ یہ ایسی حقیقت تھیں جنہوں نے صدارت قدیم کی اعلیٰ روایات و اقدار کو جدید کے اہم تقاضوں سے عروشل کرانے اور سازگار بنانے میں بیش بہا خدمات انجام دی ہیں۔ ان سے مولوی علم دوستی، تہذیب و دانشگری، فرض شناسی، محنت کوشی، ایمانداری اور دلیوری کے

کارنامے روشن ہیں۔ انہوں نے ایک نازک اور پر آشوب زمانے میں قدیم کا اعتبار و وقار جدید کی تاخت و تاراج میں محفوظ بھی رکھا اور روشن بھی۔ قدیم و جدید کو ایک دوسرے کی روش و روشنی میں دیکھنا اور پرکھنا اور ان کی خوبیوں کو قبول اور خرابیوں کو ترک کرنا ہر کس و نا کس کا کام نہیں ہے۔ یہ صرف خاصان عصر کر سکتے ہیں۔

اس بات کا ذکر اس لئے ضروری سمجھا گیا کہ عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ ہم یا تو پرانے کو فی الفور اور یکقلم ترک کر کے نئے کو قبول کر لیتے ہیں یا نئے کو کسی بھی قیمت پر اپنانے کو تیار نہیں ہوتے۔ اور ستم ظریفی یہ کہ اس پر فخر بھی کرتے ہیں۔ یہ طریقہ تقاضائے فطرت اور آئین زندگی دونوں کا منافی ہے۔ اس سے انسانی ترقی و تہذیب میں نہ ربط باقی رہتا ہے نہ تسلسل اور انسانی معاشرے میں بڑا انتشار و اختلال واقع ہوتا ہے۔

تعلیم ختم کرنے کے بعد تلاش معاش و ملازمت میں مولوی صاحب کو بھٹی جانا پڑا جہاں وہ براہ راست محسن الملک کی غیر معمولی شخصیت کے زیر اثر آئے جن کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں »ان میں پارس پتھر کی خاصیت تھی کہ کوئی ہو کہیں کا ہو ان سے چھوا نہیں اور کندن کا ہوا نہیں ا«

یہاں کرنل افسر الملک بہادر کی نظر انتخاب مولوی صاحب پر پڑی جن کو وہ اپنے ہمراہ حیدر آباد دکن لائے اور مدرسہ آصفیہ کا صدر مقرر کر دیا۔ ۱۸۹۸ع میں یہیں سے مولوی صاحب نے رسالہ افسر کا اجرا کیا۔ اسی وقت سے اردو اور مولوی صاحب نے ایک دوسری کی تقدیر پہچانی اور اپنائی۔ مولوی صاحب نے عمر کا بیشتر غالباً بہترین زمانہ حیدر آباد میں اردو کی عملی، تعلیمی و تصنیفی سرگرمیوں میں گزارا۔ انجمن ترقی اردو کو جو آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا ایک معطل ورنہ مضحمل جز تھی ۱۹۱۲ع میں علی گڑھ سے دکن کی سرزمین پر لائے اور آنریری سیکریٹری کی حیثیت سے یکے و تنہا اس کو اتنی ترقی دی کہ وہ اردو کی بے شمار اعلیٰ صلاحیتوں کا آئینہ، ان کو بروئے کار لانے کا وسیلہ اور اردو کی حفاظت و حمایت کا معتبر کل ہند محاذ بن گئی۔

قدیم اردو کا گہوارہ ہونے کی حیثیت سے دکن کو جو اہمیت حاصل ہے وہ مسلم ہے لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ دکن کی اس اہمیت کو ترقی دینے اور فعال بنانے میں مولوی صاحب کی بیش قرار خدمات کو بہت بڑا دخل ہے۔ انہوں نے دکن کو اپنی گونا گوں علمی سرگرمیوں کا مرکز نہ بنایا ہوتا تو نہ صرف یہ

کہ اردو کی تاریخ و تحقیقات کا کام اتنا ترقی نہ کرنا بلکہ دکن کو شاید وہ بے مثل فضیلت بھی نصیب نہ ہوتی جو عثمانیہ یونیورسٹی اور سرشتہ ترجمہ و تالیف کے طفیل اسے حاصل ہوئی۔ یعنی دکن میں دیسی زبان (اردو) کی ایک ایسی یونیورسٹی قائم ہوئی جو اپنی مختصر مدت حیات میں ہندوستان کی معیاری انگریزی اور سرکاری یونیورسٹیوں کی ہم پلہ ہو گئی، جس کی تصدیق کرنے والوں میں آج بھی سر رادھا کرشنن اور شری راج گوبال آپجاری موجود ہیں۔ اردو کی اس رضنائی سے ہندوستان کی تمام علاقائی زبانوں کی تقویر روشن ہو گئی۔ دکن میں قدیم اردو کی تصانیف کا سراغ لگا کر مولوی صاحب نے اردو کے ماضی میں تقریباً ۲۰۰ سال کا، اس کے حال میں ایک معیاری یونیورسٹی کا اور اس کے مستقبل میں اردو کی تہذیبی تسخیر کے امکانات کا بڑا پائدار، بیش قرار اور بے نظیر اضافہ کیا۔

اس میں شک نہیں جدید علوم و فنون کی اعلیٰ تعلیم اردو زبان میں دینے کا کامیاب تجربہ پہلے پل دہلی کالج میں ہوا، اور اردو یونیورسٹی کا خیال سب سے پہلے سرسید کو آیا، جنہوں نے سنہ ۱۸۷۶ع میں برٹش ایسوسی ایشن کی طرف سے جس کے وہ بانی اور آئیری لائف سکریٹری تھے، اس بارے میں ایک عرضداشت گورنمنٹ آف انڈیا میں پیش کی جسے وزیر ہند نے بھی پسند کیا لیکن اس وقت حالات کچھ ایسے تھے کہ یہ تجویز عمل میں نہ آسکی۔

عثمانیہ یونیورسٹی کے بانیوں میں مولوی صاحب، سر اکبر حیدری اور سر اس مسعود سب سے زیادہ ممتاز اور پیش پیش تھے، لیکن اس کو مستحکم کرنے اور رکھنے کے لئے جیسا کہ اس سے پہلے عرض کیا گیا مولوی صاحب نے جس دوراندیشی، قابلیت اور محنت سے اردو قواعد، وضع اصطلاحات، تحقیق و تدقیق، تالیف و ترجمے، تنقید و لغت کے کاموں کا جدید معیار کے مطابق آغاز کیا اور ترقی دی وہ انہیں کا کارنامہ ہے، جس کے بغیر یہ بے مثل اور عظیم الشان تجربہ کامیاب نہ ہوتا۔ مولوی صاحب کی ان گرانقدر خدمات سے اردو کی اہمیت مسلم ہوئی اور اس کی ترقی کے امکانات تیزی سے برگ و بار لانے لگے۔ ان خدمات کے طفیل اردو کی اولین یونیورسٹی ہندوستان میں قائم ہوئی۔ ایسے بڑے کام میں تنہا ایک شخص کی علمی و ادبی خدمات اور اس مسلسل جدوجہد کا شاید اتنا گرانقدر نمونہ کہیں اور نظر آنے ا جہاں تک اردو زبان کے جانتے، پرکھنے اور ہر سطح اور نوعیت کے کاموں میں مفید و مستند اضافے کا تعلق ہے مولوی صاحب

کا ثانی کوئی نہیں۔ اردو کے بارے میں سرسید نے جو خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر مولوی صاحب کی خدمات میں ملتی ہے !

کسی زبان کے مکمل و مقبول ہونے کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ اس کی معیاری یونیورسٹی ہو۔ تقسیم سے پہلے کا ہندوستان جتنی اور جن مدارج کی دیسی زبانوں اور بولیوں پر مشتمل تھا اور آج بھی ہے اس کی مثال کہیں اور کم ملے گی۔ ان میں سب سے کم عمر لیکن اپنی ترکیب، ظہور و نفوذ کے اعتبار سے سب سے عجیب، سب کی حلیف اور بہنوں کی نعماندہ اردو ہے۔ اس میں کام کرنے والے، اس سے کام لینے والے اور اس سے نام پانے والے، ہندو، مسلمان، سکھ، پارسی، یورپین سبھی ہیں۔ لیکن پچھلے کم و بیش سو سال سے اس کو جس مخالفت کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے جو اب غاصبت کی حد تک پہنچ گئی ہے، وہ بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مولوی صاحب کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اردو کی سرشت اور اس کی شخصیت کو واضح و متعین کیا اور ہر طرف سے منہ موڑ کر، ہر انعام و دشنام سے بے نیاز ہو کر اردو کی حفاظت و حمایت کی، وہ بھی اس طریقے سے جو سب کے بس کا نہ تھا، یعنی اردو کے سرمائے میں اپنے گرانقدر مضامین و مقالات کے اضافے سے ! یہ ستم دیدنی ہے کہ اردو کی دوستی میں اپنے اور پرانے دونوں کی دشمنی بھی مولوی صاحب کے حصے میں سب سے زیادہ آئی۔ اردو کا ایسا محسن و مجاہد جس نے ہر خطرے و رسوائی، اور ہر لذت و الم سے منہ موڑ کر تمام عمر قائم، قدمے، سخنے، درمے، ہر سطح سے، ہر محاذ پر صرف اردو کی خدمت کی ہو اور جس کی خدمات سے اردو اتنی ممتاز و معتبر ہوئی جتنی مولوی عبدالحق کی خدمات سے، اردو کی تاریخ میں نہ ملے گا، شاید کسی اور ادب کی تاریخ میں بھی نہ ملے !

خیال ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کی زندگی نے کچھ اور وفا کی ہوتی تو وہ کراچی میں اردو یونیورسٹی قائم کر دیتے جس کے لئے وہ کتنے مضارب اور کس درجہ کوشاں تھے۔ وقت کا تقاضا بھی تھا اور حالات بھی سازگار ہو چلے تھے، لیکن انسان کی زندگی اس کے مقاصد جلیلہ کی زندگی سے ہمیشہ کم ہوتی ہے۔ وہ کتنی ہی طویل عمر کیوں نہ پائے بالآخر مرے گا۔ بڑے مقاصد کی بھی زندگی ہوتی ہے لیکن ہوتی ہے ہمارے آپ کی زندگی سے طحہء، جس پر کبھی موت بھی نہیں طاری ہوتی۔ ہوتا یہ ہے کہ یہ مقاصد عظیمہ وقتاً فوقتاً اپنی زندگی کا کچھ حصہ ہمارے آپ کے حوصلے اور استعداد کے مطابق ہم کو ودیعت کرتے رہتے ہیں۔ اسی کے بقدر ہم کام کرتے ہیں پھر دوسروں

کے لئے جگہ خالی کر دیتے ہیں۔ مشیت الہی، اس لئے تقدیر انسانی یہی ہے۔ کراچی میں اردو کا جو منصوبہ مولوی صاحب کے پیش نظر تھا اور جس کو عملی جامہ پہنانا وہ اپنا سب سے بڑا اور محبوب مقصد سمجھتے تھے، وہ آج ورنہ کل پورا ہو کر رہیگا۔ اور اس کو ترقی کے لئے منازل سے آشنا اور تھے تقاضوں سے عہدہ برا کرانے کے لئے دم میں عبدالحق آتے رہیں گے۔ ہر آدمی اپنے عمل کے خیر و شر میں ہمیشہ زندہ رہتا ہے۔ مادے کی طرح عمل بھی لازوال ہے، ایک طبعی دنیا میں دوسرا روحانی و اخلاقی زندگی میں، اس بڑے فرق کے ساتھ کہ خیر و شر کتنے ہی اضافی کیوں نہ قرار دئے جائیں، خصوصیت و خاصیت کے اعتبار سے ایک بہر حال خیر اور دوسرا بہر حال شر ہے!

آج کل روپے پیسے یا ریاست کے حکمناموں سے شبانہ روز یونیورسٹیاں وجود میں آتی رہتی ہیں جس طرح بعض ممالک میں حکمناموں سے شعر و ادب کی نوعیت متعین کی جاتی ہے اور اُس کے رخ و رفتار کو بدلتے اور موڑتے رہتے ہیں۔ لیکن دانش گاہیں دراصل طالب علم و استاد کی مدتوں کے علمی ریاض و روایت سے ظہور میں آتی ہیں، حکومت کی مرضی و مصلحت کے مطابق دفعتاً جہاں تہاں نمودار نہیں ہو جایا کرتیں، بیشتر تعلیم گاہیں اب بنائی نہیں ڈھالی جاتی ہیں۔ اس میں کسی کا قصور بھی نہیں ہے، وقت کا تقاضا اور زندگی اور زمانہ کی رفتار ایسی ہی ہے! لیکن مولوی صاحب کی مجوزہ یونیورسٹی ان کی علمی و ادبی خدمات پر تعمیر کی جائے گی جس کے لئے انہوں نے اپنی عمر کا سارا حصہ اور اپنی اعلیٰ صلاحیتوں کا تمام سرمایہ وقف کر رکھا تھا۔ ایسی یونیورسٹی کی فضیلت کا کیا کہنا۔

مولوی صاحب کے بیشتر اور بہترین حصے عمر کی کوششوں اور شرفائے فن و ادب کی امیدوں کا لہلہاتا ہوا باغ جو دکن میں اُجڑ گیا، کیا عجب وہ کراچی میں نمو پائے اور برگ و بار لائے! مولوی صاحب کی اس میں کتنی بڑائی نکلتی ہے کہ انہوں نے حکومت سے منہ موڑ کر جامعہ عثمانیہ کا بدل اپنی قوت بازو سے کراچی میں کرنا چاہا۔ اس کے لئے دن رات ایک کر دئے، کیسی کیسی دشواری اٹھائی، بدنامی مولیٰ اور آخر دم تک کام کرتے رہے۔ انہوں نے اس کے لئے مرنے پر تہمت نہیں جیون برت رکھا جو بڑی کٹھن چیز ہے اس لئے بہت کم لوگ حوصلہ کرتے ہیں اور اس کو نباہ سکتے ہیں۔ تمام عمر ہر طرح کی آزمائش میں مبتلا اور اس پر ثابت قدم رہنا، چند دن کی تکلیف میں مبتلا رہ کر جان دینے، یا بیچ رہنے سے بہر حال مشکل، اس لئے افضل ہے! معرکہ خیز و شر میں مرنے کا

نہیں، مقابلہ کرنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ مرن ہوتے ممکن ہے کسی دن ممنوع قرار دے دیا جائے۔
چون برت کا مقابلہ کوئی مادی قوت کبھی نہیں کر سکی ہے !

مولوی صاحب کی نظر میں حالی کی سیرت و شخصیت کا جتنا احترام تھا شاید ہی کسی اور کا رہا ہو۔ حالی کا ذکر وہ اس طرح کرتے ہیں جیسے مرید اپنے مرشد کا کرتا ہو۔ یہ بات خاص طور پر اس لیے محسوس ہوتی ہے کہ مولوی صاحب کا "اندازِ گفتگو" بالعموم ایسا نہیں ہوتا۔ سر سید کی بھی ان کی نظر میں بڑی منزلت ہے جس کا اظہار جگہ جگہ ملتا ہے لیکن اس اظہار کا انداز اور ہے اور اُس احترام و عقیدت کا اور، جو حالی کے لیے ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مزاج کے اعتبار سے مولوی صاحب دونوں میں کسی سے مشابہ نہیں۔ البتہ اُن کے لکھنے کا اسلوب سر سید کے اسلوب کی نہایت ترقی یافتہ شکل ہے۔

سر سید نے سب سے پہلے اردو نثر کو ایسے اسلوب سے متعارف کرایا جس میں ہر طرح کے خیالات و جذبات کا اظہار و ابلاغ کیا جاسکتا تھا۔ مولوی صاحب کا کارنامہ ہے یہ کہ انہوں نے سر سید کے اسلوب کی ابتدائی ناگزیر ناہمواریوں کو دور کر کے اس میں ادبی خوبیاں پیدا کر دیں۔ سبب یہ ہے کہ مولوی صاحب انگریزی، فارسی اور ہندی اندازِ خیال، اندازِ فکر و اندازِ بیان کے رموز سے واقف تھے۔ ان اسالیب کو انہوں نے اردو نثر میں اس سلیقے سے سموایا کہ وہ سلیقہ اردو کا سلیقہ بن گیا۔ چنانچہ مولوی صاحب کی نثر میں مشکل سے کوئی ٹکرا ایسا ملے گا جس کو طعنے کر کے آپ بتا سکیں کہ یہ انگریزی، فارسی یا ہندی کا جربہ ہے۔ برخلاف اس کے ہمارے اچھے سے اچھے ترنگاروں کے یہاں آپ اس طرح کے ٹکڑوں پر آسانی سے انگلی رکھ سکتے ہیں۔ یہاں تک بتا سکتے کہ فلاں نے کسی اردو ترنگار کو نہیں، فلاں اردو شاعر کے اندازِ بیان کو اپنی نثر کا جز بنا لیا ہے، اندازِ بیان ہی نہیں جہاں تھاں وہ خود اس کی شاعری کو، حالانکہ اردو نثر میں اردو شاعری کا رنگ و آہنگ اب مقبول نہیں رہا۔ ان امور کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اردو نثر کا مزاج جس کو خالصتاً اردو کا کہا جاسکے غالب، سر سید اور حالی کے بعد مولوی صاحب کی تحریروں میں ملتا ہے۔

مولوی صاحب کو دکن میں کافی عرصہ تک کام کرنے کا موقع ملا۔ انکی حملی،

ادبی اور تعلیمی سرگرمیوں کے اچھے سے اچھے نمونے وہیں کے قلم کے نتائج ہیں۔ دربارِ دکن، امراءِ کبار اور ریفرنسی کی آویزشوں اور ان کے متعلقین و متوسلین کی ریشہ دوانیوں

سے بچا دینا اور اپنی آن قائم رکھنا مولوی صاحب کا معمولی کارنامہ نہیں ہے۔ مطلب کتنا ہی ضروری اور مخاطب کیسا ہی صاحب اثر و اقتدار کیوں نہ ہو مولوی صاحب گفتگو میں تکلف و تملق کو راہ نہیں دیتے تھے۔ بعض اوقات تو ایسا معلوم ہوتا جیسے کسی مستحق شخص، مفید ادارے یا ضروری اسکیم کے لئے چندہ یا عطیہ نہیں بلکہ جزیہ یا چونہ وصول کر رہے ہوں۔ یا آج کل کے صحیفہ اخلاق یا اصطلاح میں کسی کی یادگار قائم کرنے یا الکشن لڑنے کے لئے استحصال بالخیر یا بالجبر کے درپے ہوں۔

اچھے مقصد کی حمایت کرنے میں مولوی صاحب بڑے سے بڑے آدمی کے جبر و قہر کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ اس صفت میں وہ بہتوں سے بہت ممتاز بھی تھے اور بدنام بھی۔ یہ سب اس لئے ممکن تھا کہ مولوی صاحب کے خلوص نیت اور حسن عمل کا ہر شخص قائل تھا۔ کسی کے دل میں یہ وسوسہ نہیں گذرتا تھا کہ علمی و تعلیمی مشاغل کے علاوہ ان کا کسی مشتبہ سرگرمی یا ذات گرامی سے تعلق تھا۔ حیدرآباد کے تمام چھوٹے بڑے غیر ملکی متوسلین میں شاید مولوی صاحب ہی کی ذات ان چند مستثنیات میں ہے جو وہاں کے کوچے سے بے آبرو ہو کر نہیں نکلی۔ اردو دوستی کی روایت مولوی صاحب کو سر سید اور محسن الملک نے دی۔ اس روایت کو قائم رکھنے اور آگے بڑھانے میں انہوں نے جیسی مسلسل اور بے بہا خدمات انجام دی ہیں ان میں ان کا ثانی نامعلوم مدت تک شاید کوئی اور نہ پیدا ہوا

اردو کی ابتدا و ارتقاء کے بارے میں مولوی صاحب کی تحقیقات کیا ہے۔ اسکی حفاظت و اشاعت میں ان کا کیا حصہ ہے، اس کی کن اصناف کو انہوں نے کس طرح آراستہ و استوار کیا اور ترقی کے اعلیٰ مدارج تک پہنچایا، ان امور کی تلاش ان کی تحریر و تقریر میں کرنا چاہئے جن کے جستہ جستہ نمونے ان سطور کے آخر صفحات میں مل سکتے ہیں۔ مشکل اردو لکھنے کی جتنی مذمت اور آسان لکھنے کی جتنی تعریف و تبلیغ مولوی صاحب نے کی ہے ان کے پائے کے کسی دوسرے اردو شناس اور اردو نگار نے نہ کی ہوگی، نہ اس پر نگار بند ہوئے ہوں گے۔

مہم میں کس کو اس بات کا علم نہ ہوگا کہ تقریباً چھ ماہ سے اس سال سے اچھے اردو نگار کی پہچان ہی یہ رکھی گئی ہے کہ وہ ہر طرح کے خیالات و جذبات کو سلیس عام فہم اردو میں ادا کر سکتا ہو۔ سب سے پہلے یہ صفت غالب میں اس کے بعد سرسید میں پھر حالی میں، ان کے بعد انہی مولوی عبدالحق میں پائی اور سراسر گئی۔ اس

کے برخلاف خطیبانہ یا شاعرانہ اسلوب بیان کو قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا اور اتنی سی بات بتانے کے لئے غالباً کسی پیغمبر کی ضرورت نہ محسوس کی جائے گی کہ سہل و سلیس اردو اگر کسی زبان سے سب سے قریب ہے تو وہ ہندی ہے اور جن زبانوں سے دور ہے وہ فارسی اور عربی ہیں، یہ اور بات ہے کہ ہندی خود سلیس و سہل اردو سے نہیں سہل و سلیس ہندی سے بھی دور بہت دور چلی جا رہی ہو !

مولوی صاحب پر یہ الزام رکھا جاتا ہے کہ انہوں نے کانگریس اور مسلم لیگ کے اختلافات کے زمانے میں اردو کو دو قومی نظریے کی تائید کا آلہ بنایا۔ بات دراصل یہ ہے کہ ہندوستان میں انگریزوں کے اثر و اقتدار کے ساتھ ہی ہر چیز ہندو، سام رنگ میں دیکھی اور پرکھی جانے لگی۔ اس میں انگریزوں نے اپنا فائدہ دیکھا، مسلمانوں نے اپنا، ہندوؤں نے اپنا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سوا انگریزوں کے سب نے غلط دیکھا۔ ظاہر ہے جہاں غلط یا صحیح انگریز ہندو مسلمان سب کو اپنا فائدہ مدنظر ہو یا دکھائی دیتا ہو وہاں غلطی پر ہونے کا الزام کون قبول کرے گا۔

مذہب، فرقہ، زبان، علاقے، اکثریت و اقلیت کے اختلافات انگریزی حکومت کے عہد سے آج تک جس شکل و شدت سے جن مواقع پر سر اٹھاتے رہے ہیں یا انکو شہ دیگئی ہے اس سے کوئی بے خبر نہیں۔ ان کے اسباب و اسناد کے تدابیر بھی دریافت کیے جا چکے ہیں۔ ان پر بے شمار صفحات ہر روز سیاہ کیے جاتے ہیں۔ کتنے مباحثے منعقد اور کمیشن کمیٹیاں مقرر ہوتی رہتی ہیں اور کیسے کیسے محراب و منبر انکی تلقین یا تصفیے کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں، وہ بھی پوشیدہ نہیں۔ لیکن جو بات کسی کے بس کی نہیں وہ یہ ہے کہ اسناد یا اصلاح کے تدابیر پر عمل کون کرے اور کیسے کرے۔ اردو کا بیشتر مسلمانوں کی مادری زبان ہونا اتنا اردو کا گناہ نہیں معلوم ہوتا جتنا شاید مسلمانوں کا، یہ اس لئے کہنا پڑتا ہے کہ اردو بے شمار ہندوؤں کی بھی مادری زبان ہے جس کا وہ بڑی منصفی و جرأت سے برابر اظہار و اعلان کرتے رہتے ہیں۔ اپنے حق و افادیت کے اعتبار سے اردو مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلموں میں بھی اتنی ہی مقبول و کارآمد نہ ہوتی جتنی کہ رہی ہے اور اب بھی ہے تو اس کو سارے ملک میں اتنی وسیع و وسیع شہریت (Citizenship) کیسے نصیب ہوتی جو کسی دوسری ہندوستانی زبان کو نہیں ہے۔ اس غیر معمولی امتیاز کے لئے اردو ہندوستان کی دور و نزدیک کی

تمام بولیوں اور ان کے بولنے والوں کی احسان مند بھی اور محسن بھی! یہ ایک سانحہ ہے کہ اُردو جو کسی وقت ہندوستان میں ہندو مسلمان کو یکجا کرنے اور رکھنے کے لئے وجود میں آئی تھی اور اس نے اس فریضے کو حسن و خوبی سے انجام بھی دیا تھا، آج ہندو مسلمانوں میں نفاق و افتراق پیدا کرنے کا سبب قرار دی جاے!

سوال یہ ہے کہ اگر کوئی اُردو کو اپنی مادری زبان قرار دے اور اس بنا پر اسکی توقع رکھے کہ اس زبان کی حفاظت و ترقی میں اسکی مدد کی جائے گی تو اس میں کیا قباحت ہے جبکہ وہ ہر طرح اور ہمہ وقت ہندی کو قومی، ملکی، حکومتی زبان اور حکومت کو سیکولر جمہوریہ حکومت مانتا ہو۔ اسی طرح اگر وہ یہ بھی کہے کہ اُردو اسکی تہذیبی، علمی اور ادبی زبان ہونے کے ساتھ مذہبی زبان بھی ہے اس لئے اُردو کی حمایت کی جائے اور اسکو نقصان نہ پہنچنے دیا جائے تو اسے قومی و ملکی مفاد و مقاصد کا منافی کیوں قرار دیا جائے؟

ہندوستان کے مختلف علاقوں میں مختلف بولیاں مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہی مادری زبان وہاں کے باشندوں کی مذہبی، تہذیبی، علمی اور ادبی زبان کا درجہ بھی رکھتی ہے۔ اس لئے اگر کسی جماعت یا قبیلے کی مادری زبان اور مذہبی و تہذیبی زبان ایک ہی ہو تو بدگمان نہ ہونا چاہئے، نہ اُس زبان سے نہ اس زبان سے کام لینے والوں سے! چنانچہ اُردو کی حمایت اس بنا پر کرنا کہ وہ بیشتر ہندی مسلمانوں کی مادری زبان ہونے کے ساتھ ان کی مذہبی، تہذیبی، علمی و ادبی زبان ہے، کوئی بری بات نہیں ہے دوسری دیسی زبانوں کے مقابلے میں اُردو کا یہ امتیاز بھی کچھ کم قابل لحاظ نہیں ہے کہ ہندوؤں کی مذہبی زبان نہ ہونے کے باوجود، اُن میں سے بہتوں کی وہ مادری، تہذیبی، ادبی و علمی زبان بھی ہے!

اس سلسلے میں ایک بات اور ذہن میں آئی ہے وہ یہ کہ اُردو بولنے والے جب اپنی زبان کے لئے وہ سہولتیں حاصل کرنا چاہتے ہیں جو عام طور سے کسی زبان کی نشر و نما کے لئے ضروری ہیں تو اس سے محض ایک زبان کو باقی رکھنے کے فطری جذبے کی تسکین مقصود نہیں ہے۔ اُردو کی حفاظت و توسیع کا بنیادی مقصد اس تہذیب کی بقا اور ترقی سے عبارت ہے جو ہندوستان میں کی مختلف قوموں، نسلوں اور تہذیبوں کی باہمی مفاہمت و یگانگت سے وجود میں آئی۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ اُردو آج بھی ہندوستان کے مختلف تہذیبی عناصر میں اس جذباتی ہم آہنگی کو پیدا کرنے میں غیر معمولی حد تک

معین ہو سکتی ہے جسکی ملک کو بڑی ضرورت ہے۔ ہندوستانی تہذیب کا سب سے نمایاں امتیاز یہ ہے کہ وہ مختلف تہذیبی عناصر کی موجودگی اور ان کے اثرات کے خوشگوار و خوش آئند امتزاج سے عالمی تہذیب کا مظہر بن گئی، اور اس طور پر ہندوستانی ریاست قومی ہوئے ہوئے ایک عالمی ریاست کا نقشہ پیش کرتی ہے۔

اس عالمی ریاست کے قیام کے سلسلے میں جو مسائل اور ذمہ داریاں درپیش ہیں کم و بیش اسی قسم کے مسائل اور ذمہ داریاں 'ہندوستانی ریاست' کی تشکیل میں بھی سامنے آرہی ہیں، اسلئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس کا اثر دنیا کے آئندہ نقشے پر بہت گہرا پڑے گا! ہم آج عالمی مسائل کے حل میں جو مدد دے رہے ہیں اس کا ثبوت ہمکو خود اپنے ملک کے اندر عملی طور پر دینا چاہئے۔ سچی وطن دوستی اور سچی انسان دوستی میں کوئی فرق نہیں۔ انسان دوستی بغیر وطن دوستی ایک واہمہ اور وطن دوستی بغیر انسان دوستی ایک مغالطہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اُردو کے خیرخواہ اور ہندوستان کی دوسری زبانوں کے شیدائی تاریخ کے اس چیلنج کو قبول کریں گے جو اس نے ہندوستان کے سامنے رکھا ہے اور جدید ہندوستانی تہذیب کی صحت مند اور دلکش تشکیل میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں گے۔

دو تین سال ہوئے مولوی صاحب نے پاکستان رائٹرز گلڈ میں ایک خطبہ دیا جو بڑی اہم و فکر انگیز دستاویز اور دستور العمل ہے۔ اس میں زبان و ادب اور اس کے خدمت گزاروں سے متعلق کتنی بیش بہا باتیں جو صدیوں کے تجربے پر مشتمل تھیں، بڑے پُر درد اور عالمانہ انداز میں کہی گئی ہیں اور اُن ادبی و تہذیبی میلانات کی نشاندہی کی گئی ہے جنکو ترقی دینے کی ذمہ داری ادیبوں پر عائد ہوتی ہے جو اپنے ادب کی نشوونما کو نہ صرف قومی تہذیب و تمدن کو مالا مال کرنے کی کوشش پیہم قرار دیتے ہیں بلکہ بالواسطہ عالمی ادب اور عالمی یگانگت میں قابل قدر اضافے کا وسیلہ بھی مانتے ہیں! اس سلسلے میں مولوی صاحب نے خاص طور پر فرانس اور ہندستان کی دو عظیم علمی تہذیبی تحریکوں اور ان کے عظیم معماروں کا نام لیا ہے، ایک فرنچ انسائیکلو پیڈسٹ تحریک کے روح رواں ڈینس ددرو (Denis Diderot-1713-84) اور دوسرے علی گڑھ تحریک کے بانی سید احمد خاں کا۔ ایک کوتاریخ کی وساطت سے جانتے تھے، دوسرے کو انہوں نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا اور اس سے فیض یاب ہوئے تھے، اپنے اس مشاہدے و مطالعے سے انہوں نے جو گہرا اثر قبول کیا تھا اور جس طور اپنی خداداد ذہنی و عملی صلاحیتوں کو

اُردو کی پڑائی اور پھلائی میں صرف کیا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولوی صاحب اُردو کی حفاظت و حمایت کر کسی محدود جماعت یا کسی مخصوص سیاست کی بے جا پاسداری کا ذریعہ نہیں بنانا چاہتے تھے۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ اُن تہذیبی اقدار و عوامل کی تائید و اشاعت کی جائے جن کی ترجمانی و تبلیغ اُردو کرتی تھی۔ اتنا تو سب مانتے ہیں کہ اُردو جغرافیائی، نسلی، مذہبی اور تہذیبی اختلافات کو جنم دینے کی سازش کا نتیجہ نہیں ہے، نہ اسکو کسی مطلق النان بادشاہ یا حکومت نے کوئی «فرمان واجب الاذعان» جاری کر کے نافذ کیا تھا۔ یہ تو اختلافات کو دور کرنے اور ذہنی پکرنگی و جذباتی یگانگت پیدا کرنے کی بہترین کوششوں کا نتیجہ ہے۔ ملک کے عوام و خواص، امیر و غریب، عالم و عامی کے آزادانہ اتحاد خیال، اتحاد مقاصد اور اتحاد رسم و راہ سے ایک بنیادی جمہوری تقاضے کو پورا کرنے کے لئے وجود میں آئی۔ اس زبان نے جس ادب اور تہذیب کو پیدا کیا اُس نے نہ صرف ہند و پاکستان میں کڑوروں بسنے والوں کو ایک دوسرے سے قریب کیا بلکہ دوسری ہمسایہ تہذیبوں کو باہمدگر ربط دیا اور اُن میں مکمل ہم آہنگی پیدا کی۔ اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مولوی صاحب کی شخصیت اور ان کے کام کا ہمارے عہد میں وہ درجہ اور ہماری نظر میں وہی منزات ہے جو مذکرہ صدر دو تحریکوں اور ان کے بانیوں کا دنیا کی تہذیبی تاریخ میں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ باوجود ان مصیبتوں کے جو تقسیم ملک کے آشوب میں مولوی صاحب کو پیش آئیں اور اس نقصان کے جو اُن کے کام اور انجمن کے کتب خانے کو پہنچا، وہ بدستور ہندوستان میں رہ کر اُردو کی خدمت کرنا چاہتے تھے۔ ان کے ارادے و استقامت میں سرمو فرق نہیں آیا تھا۔ مشورہ کرنے علی گڑھ تشریف لائے تھے۔ اولڈ بوائز لاج میں قیام تھا۔ اضطراب و عزم کی ملی جلی وہ کیفیت اب تک نہیں بھولی جو ان کے مردانہ نورانی سراپا پر طاری اور رگ رگ میں پیوست نظر آتی تھی۔ تصور میں یہ نقشہ اس لئے واضح و پائدار ہے کہ اُس زمانے میں تقسیم ملک کی عالم گیر مولناکی اور اور آس پاس کے سانحات قتل و غارت نے ہر چھوٹے بڑے کو بے قرار و بے بس کر رکھا تھا۔ بوڑھے مجاہد کا یہ جلال و جمال دیکھ کر محسوس ہونے لگتا جیسے آزمائش کا سامنا ہو تو جان مال ناموس احباب اقربا کسی کی پروا نہ کرنا چاہئے، صرف اپنا فرض بجا لانا چاہئے، پھر یہ یاد آتا ہے کہ اس مایوسی کو مٹانے اور ہمت و حوصلے کو زندہ

رنگہنے اور اس سے کام لینے کے لئے غیب سے کیسے » مردان کار « جلوہ و مجاہد
ہوتے رہتے ہیں ۔ اور اسلاف کے بارے میں جو کچھ بزرگدش سے سنا ہے یا نگاہوں میں
پڑھا ہے وہ بے کم و کاست صحیح ہو تو کیا عجب !

کئی دن تک گفتگو رہی ۔ بالآخر مولوی صاحب مایوس و ملول اسے » متاع کنگھن «
(ارہو) کو الے کر بازار مصر « (پاکستان) پہنچے ۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں میں
وہ اس یوسف کے یعقوب بھی رہے زلیخا بھی ۔ اردو کی ہندیوائی پاکستان میں کیسی ہوئی
اور ہندوستان میں اس کا کیا حال ہے، کھل ہوئی داستان ہے جسکو بھرانے کی ضرورت نہیں ۔
مولوی صاحب کراچی پہنچے تو اردو کالج کی بنیاد رنگہی ۔ انجمن ترقی اردو کی
از سر نو تنظیم کی سازدو یونیورسٹی کی مہم کا آغاز کیا ۔ اردو کو پاکستان کی قومی و ملکی
زبان قرار دیے جانے کی تحریک چلائی اور اپنے تصنیفی، تحقیقی اور تبلیغی کاموں میں اس
طرح منہمک ہو گئے جیسے کراچی میں نہیں ، حیدرآباد دکن اور دہلی میں کام کر رہے ہوں ۔

منم بہ دشت و کوہ و بیابان غریب نیست

مہر جا کہ رفت، خیمہ زد و بارگاہ ساخت

منم ہی پر نہیں مولوی صاحب پر بھی مذاق آتا ہے !

کوئی مہم آج تک فرزانون سے سر نہ ہوئی ۔ اسی کے لئے حیوانوں ہی کا انتظار
کرنا پڑتا ہے ۔ اردو کی » وادی پر خار « اپنے کانٹوں کی پیاس بجھانے کے لئے ہمیشہ
کسی » آبلہ پتا « کی منتظر رہے گی اور مولوی صاحب جیسا بے زہار آبلہ پتا اس وادی سے
اب تک نہیں گذرا !

تمام عمر مولوی صاحب سے زیادہ واضح و مدلل طور پر ارہو کے ہندی شہاد
ہونے کی شاید ہی ارہو کے کسی اور مستند اسکالر نے وکالت کی ہو ۔ ان کی تنہا عمر
یہی بتائے میں گذری کہ اردو باہر سے نہیں لائی گئی، اس نے یہیں جنم لیا اور پروان
چڑھی، کسی نے اسی کو کسی کے سر نہ تھوپا، یہ جہاں گئی، جہیں زبان، قوم اور ماحول
سے سابقہ پڑا اسکی خوبی لی، اپنی خوبی دی ۔ تمام ملک کو جو مدتوں سے طرح طرح
سے بٹا ہوا تھا اس نے متحد و مضبوط کیا ۔ اسی ملک کو آزادی دلانے میں جو ملک
کی کسی دوسری زبان سے پیچھے نہیں رہی ۔ مختصر یہ کہ وہ ہندو مسلم اتحاد اور

ہندوستان کی مشترک تہذیب و رسم و راہ کی بڑی دل آویز تصویر ہے !

ارہو کی ان صفات کی طرف پہلے منظور میں اشارہ کیا جا چکا ہے ۔ یہاں

اس کا ذکر اس لیے آگیا کہ ایک زمانے میں یہ باتیں بالخصوص اردو کا ہندوستان کی مشترک تہذیب کا بڑا صحت مند و مبارک قابل نمونہ ہونا اسکی سب سے بڑی صفت سمجھی جاتی تھیں اور اس بنا پر ہر طرف محبوب و مقبول تھی۔ لیکن اس کا یہی سب سے بڑا منہ اب اس کا سب سے بڑا عیب خیال کیا جانے لگا ہے۔ یہاں تک کہ اردو کی ان صفات پر آج کل زور دینا یا ان کی طرف اشارہ کرنا مخالف عناصر کو اشتعال دینے کا موجب ہوتا ہے ا بہ بین تفاوت رہا!

مولوی صاحب پر چاہیے جتنے اور الزام عائد ہوتے ہوں، ان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ اردو ہندی کے مسئلے میں فوقہ وارانہ فضیلت رکھتے تھے، بڑی نا انصافی ہوگی۔ مولوی صاحب سے اس بنا پر بدگمان رہنے والوہ کو کیسے یقین دلایا جائے کہ بعض حلقوں سے یہ آواز اکثر سنائی دی ہے کہ مولوی صاحب اس طرح کے یا اتنے مسلمان ہیں تھے یا نہیں جتنا کہ ہونا چاہئے۔۔۔ مولوی صاحب کا مسلک اردو تھا۔ اور شاید وہ خود ان لوگوں میں تھے جو منصب سے زیادہ اپنے مسلک کے پابند ہوتے ہیں۔

مولانا سید سلیمان اشرف صاحب مرحوم جیسے بکے مسلمان اور کھڑے انسان تھے سب جانتے ہیں۔ مولوی صاحب سے بڑی دوستی و بے تکلفی تھی۔ اردو، اسلام، تہذیب، ثقافت اور اس طرح کے دوسرے مسائل پر دونوں میں بڑے لطف کی گفتگو ہوا کرتی۔ مولوی صاحب جب بھی علی گڑھ آئے «خانقاہ سلیمانیہ» میں مولانا کے یہاں چائے پیتے اور ان کی بے تکلف و دلچسپ گفتگو سننے کے لئے حلقہ نشین جمع ہو جاتے۔ عربی کے صفات پر مولانا زور دیتے۔ مولوی صاحب اردو کے گن گاتے۔ یہ صحبتیں سالہا سال رہیں۔ مولانا نے مولوی صاحب کو «کالا کافر» کا لقب دے رکھا تھا اور ہم لوگوں کو اپنے یہاں کی نشست کی دعوت ہی یہ کہہ کر دیتے تھے فلاں وقت آجنا «کالا کافر» آیا ہوا ہے! مولوی صاحب امرا و شرفا کی طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ اچھی جگہ، اچھا مکان، اچھا ساز و سامن، اچھا کھانا، اچھی صحبت، مہمانوں کی تواضع و تکریم، سیو و سفر کا شوق، اہلباب کے حکم دود کے شریک، علما کا احترام، ارباب اقتدار سے مساوی سلط پر ربط و خفیہ، صحن کے پکیے، عمدہ چیرود کو حاصل کرنے، نایاب نسخوں اور کتابوں کو حلال کرنے کا شوق۔ غرض ان میں وہ تمام خصلتیں و خوبیوں ملتی ہیں جو اس عہد کے اکابر میں طبع نہیں۔۔۔

مولوی صاحب نے علی گڑھ کے عہد طالب علمی سے قیام دکن و دہلی کے زمانے

اور فرمایا: ڈاکٹر صاحب آپ نے اس لغت میں فحش الفاظ کثرت سے شامل کر دیے ہیں: ڈاکٹر جانسن نے جواب دیا: مجرمہ آپ نے تلاش ہی ایسے الفاظ کیے ۱:۱

کسی کے حیب نکالنے سے بہتر مشغلہ چپ رہنا ہے اور دونوں سے بہتر اس کی خوبیوں کو ظاہر کرنا ہے۔۔۔ اس طریق کار سے فن کلاسی ادا ہوتا ہو یا نہیں یہ فن کار اور ان کے مربی یا محاسب جانیں، میں تو صرف اتنا جانتا ہوں کہ انسان اور انسانیت کے تقاضے فن اور فن کار کے تقاضوں سے وسیع تر اور عظیم تر ہوتے ہیں اس لئے ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہ عجیب بات ہے کہ انسانی زندگی کی تمام خامیوں کو یہ کہکر نظر انداز کرنے ہی کی نہیں ان کو پھلنے پھولنے کے مواقع فراہم کرنے کئی وکالت کی جاتی ہے کہ فلسفہ اور سائنس کے انکشافات ان کمزوریوں کے حق میں ہیں۔ لیکن اس کو کوئی نہیں دیکھتا کہ سائنس اور فلسفہ کے علاوہ انسان ہی کے مدون کیے ہوئے کچھ اور علوم و انکشافات بھی ہیں جو انسان کے حیوانی تقاضوں کو قابو میں رکھنے اور ان کو عمل صالح میں ڈھلنے کے حق میں ہیں۔ نباتات کا ماہر کسی اچھے پھل پھول کے درخت کو اصل کی طرف لوٹ جانے (یعنی جنگلی ہو جانے) کے حق میں نہ ہوگا بلکہ طرح طرح کے ترکیبوں اور تجربوں سے اس کی کوشش کرے گا کہ اس پھل یا پھول کی جنگلی صلاحیتیں مزید خوبصورتی اور افادیت کی صلاحیتوں کا باعث بنتی جائیں اور وہ پھل یا پھول بہتر سے بہتر ہوتا جائے۔ جانوروں میں بھی اس کا لحاظ رکھتے ہیں۔ صرف انسان ایسا ہے جس کو انسان دور وحشت کی طرف رخ کرنے اور مائل رہنے کی ترغیب دیتا ہے اور اس کے لئے سائنس اور مشین کی تمام پرکٹیں فراہم کرتا رہتا ہے۔

موجودہ دنیا کئی بے یقینی و محرومی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ہم فن اور فن کار، سائنس اور سائنس کار کو انسان و انسانیت پر ترجیح دینے لگے ہیں۔ کبھی کبھی تو ایسا گمان ہونے لگتا ہے جیسے انسانیت کو فن اور سائنس کی غلامی میں دے دیا گیا ہو: حالانکہ ان دونوں کو ہر حال میں انسانیت کا تابع رہنا چاہیے۔ جہاد خاک نشینی نہ آتی ہو وہاں عرش پروازی زبردست خطرہ ہے۔ اس سے سائنس یا فن کی تقبض یا توہین منظور نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں بھی انسان کی بہترین صلاحیتوں کا ثمرہ ہیں، مقصود دو اصلی دونوں کے لئے مناسب مقام (احفظ مراتب): کا تعین ہے ۱:

۳۵۳۳ سال گذشتہ سب سے پہلے علی گڑھ میں مولوی صاحب کو دیکھنے کا اتفاق

ہوا تھا، اُس وقت بھی سن رسیدہ ہی معلوم ہوتے تھے لیکن ذہانت و زندگی، محنت و مستعدی

کا جو ظلم اُس وقت تھا وہ اُن میں آخر دم تک قائم رہا۔ توانائی کا معلوم نہیں کیسا لازوال خزانہ ان میں ودیعت تھا۔ تھکنا، مایوس ہونا، خار مانتا تو جیسے جاتے ہی نہ ہوں۔ چھوٹے بچوں کے بارے میں گپا جاتا ہے کہ اُن میں انرجی (توانائی) پیدا زیادہ، خرچ کم ہو پاتی ہے۔ اس لئے بچلا نہیں بیٹھ سکتے۔ ہر کام میں باند آہنگی، تیزی اور قوت آزمائی کا مظاہرہ، نہ خود چین سے بیٹھیں گے، نہ دوسروں کو بیٹھنے دیں گے۔ اس کے بعد بھی توانائی کا پورا ٹکڑا خرچ نہیں کر پاتے! مولوی صاحب کا بھی کچھ اسی طرح کا حال تھا۔ بچوں ہی کی مانند اُن میں شوخی و شکفتگی تھی، کسی بات کا کیسا ہی رد عمل ہو فی الفور اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے، بچوں ہی کی طرح جلد خفا اور جلد خوش ہو جاتے۔ بچپن کی نعمتوں کا کیسا اور کتنا عجیب و قیمتی اندوختہ مولوی صاحب کے حصے میں آیا تھا کہ اس نے ان کو اکیانوس (۹۱) سال تک بوڑھا نہ ہونے دیا!

اُردو سے اُن کا یہ شغف دیکھ کر کبھی کبھی ایسا ہسوس ہوتا ہے جیسے کوئی غریب ماں اپنی تنہا لڑکی کے جہیز کے لئے ہر طرح کا اچھا اور کار آمد سامان جلد سے جلد جہاں جس سے جس قیمت پر بن پڑے، فراہم کر لینا چاہتی ہو اور اپنی لڑکی کے بارے میں پاس پڑوسی کو کوئی ایسی ویسی بات مشہور کرتے سن پائے تو پھر جاملے اور اس کی بریت میں وہ سب کر گذرے جو صرف ایک ماں اپنی لڑکی کے لئے کر سکتی ہے اور اسی بنا پر تعریف کئے بھی قابل ہوتی ہے اور درگزر کی مستحق بھی!

مولوی صاحب کے تہور اور بطور طریقوں کا اس ایک واقعے یا لطیفے سے اندازہ لگائیے، حیدر آباد کے ایمان و اکابر کے لئے لازم تھا کہ مقررہ سرکاری لباس میں دربار یا سرکاری تقریبوں میں حاضر ہوا کریں۔ ایسے ہی ایک موقع پر ہزارگز الٹڈ ہائٹس نے مولوی صاحب کو ان کے اپنے معمولی لباس ترکی لٹوی اور شیروانی میں موجود پایا، دوسرے دن ندیم سلطانی نے حاضر ہو کر مولوی صاحب کو اعلیٰ حضرت کی ناگواری، خاطر کی اطلاع دی اور غرمان سلطانی سے آگاہ کیا کہ آئندہ دربار کے مقررہ لباس میں حاضر ہوا کریں۔ مولوی صاحب نے غامہ پر جو اپنی ناگواری خاطر نہیں، برہمی مزاج سے نوازا اور آخر میں غرماپا: جلاؤ کہدینا میں اپنے لباس کو ترک نہ کروں گا، اس نے معلوم نہیں وہاں جا کر کیا کٹا اور کیسے کہا، کچھ دنوں بعد اسی طرح کی ایک تقریب میں پھر سامنا ہو گیا، اعلیٰ حضرت نے ندیم صاحب سے جو حیران کن تہیہ پوچھا: "کیوں یہ وہی مولوی ہے؟" اس نے سر جھپکا کر عرض کیا: "حضور وہی"۔ پھر غرمانوڑا دکن اور مجذوب دکن، اپنے اپنے راستے پر موٹے!

پچھلے سطور میں کہیں اقرار کر آیا ہوں کہ اس مضمون کے آخر میں مولوی صاحب کے فرمودات سے جستہ جستہ اقتباسات پیش کروں گا۔ مقصد یہ تھا کہ اس سے ن کی سیرت، شخصیت، نقطہ نظر، وسعت علم، اصابت فکر اور دوسرے صفات کے مختلف پہلو سامنے آئے اور اندازہ ہو سکتا کہ جن خیالات، جذبات و افکار کے اظہار کے لئے انہوں نے جو زبان، لہجہ اور اسلوب اختیار کیا ہے وہ موقع و محل کے اعتبار سے کتنا حسب حال ہے۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی کہ اعلیٰ شخصیت اور اعلیٰ انشا پردازی کس طرح ایک دوسرے سے نشو و نما پاتے اور ایک دوسرے کو جلا دیتے ہیں۔ خیال تھا کہ یہ کام اتنا مشکل نہ ہوگا جتنا کہ اُس وقت معلوم ہوا جب ان اقتباسات کے انتخاب و ترتیب کا مرحلہ آیا۔ متوقع کتابوں اور تحریروں کے نہ ملنے پر مایوسی بھی ہوئی لیکن جو دستیاب ہو چکی تھیں وہ بجائے خود اتنی نہیں کہ ان کو پڑھ کر مناسب حال ادب پاروں کا انتخاب کرنا مشکل معلوم ہونے لگا۔ اس کے علاوہ یہ اندیشہ بھی ہوا کہ مضمون بہت طویل ہو جائے گا۔ یہ دشواریاں اس طرح هجوم کر کے اس شکل میں آئیں کہ بڑی خوشی اور آسانی سے ہمت مار بیٹھا اور اسی آسانی سے یہ بھی یقین کر لیا اور خوش ہوا کہ اپنی ہی یونیورسٹی کا اردو کا کوئی اچھا طالب علم اس کام کو شوق محنت اور قابلیت سے مجھ سے کہیں بہتر طور پر انجام دے گا۔

یہ اس لئے کہہ رہا ہوں کہ مولوی صاحب طالب علموں کو بہت عزیز رکھتے تھے، اکثر اُن کے پیچھے دوستوں سے بگاڑ کرنے میں بھی تامل نہ کرتے۔ مولوی صاحب اردو میں جدید تحریکات و تجربات کرنے والوں میں اُس وقت بھی نوجوانوں سے زیادہ نوجوان تھے جب بوڑھوں میں بھی ان جیسا بوڑھا مشکل سے ملتا تھا۔ جدید کے محرکات کچھ ہی ہوں مولوی صاحب کو اردو کے لئے نفع ہی نظر آتا تھا۔ جوانی اپنے اوپر بڑھاپے کا کوئی حق نہیں تسلیم کرتی لیکن مولوی صاحب جیسے بوڑھے کا حق نوجوان کی آئندہ نسلوں پر ہمیشہ رہے گا۔ بات وہی ہے جو پہلے عرض کر چکا ہوں یعنی مولوی صاحب نوجوانوں سے زیادہ نوجوان تھے، تخیل میں، عزم میں، عمل میں۔ اس لئے مانم اس کا اتنا نہیں ہے کہ مولوی صاحب رحلت فرما گئے بلکہ اس کا ہے کہ وہ نوجوانی میں ہم سے جدا ہو گئے۔

اس بنا پر یہ امید کرنا کہ مولوی صاحب کے نام اور کلم کو روشن کرنے اور رکھنے کے لئے طالب علم سامنے آئیں گے، بے جا نہیں ہے!

تلگو ادب محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں

(۱۵۸۰-۱۶۲۰)

از

جناب مارون خاں شروانی، ایم - ایل - سی، حیدرآباد دکن

محمد قلی قطب شاہ اردو کا پہلا صاحب دیوان ہونے کے علاوہ بعض دوسری حیثیتوں سے بھی ایک ممتاز فرمانروا گذرا ہے۔ اس نے گولکنڈہ کی یحید گھنی آبادی اور وہاں کی جان لیوا آب و ہوا سے پناہ لینے کے لئے ۱۵۹۲ع میں حیدرآباد کی بنیاد رکھ کر اپنا نام ہمیشہ کے لیے دکن کی تاریخ میں چھوڑ دیا۔ آج بھی یہ شہر اپنی آبادی کے تنوع اور مخصوص تہذیبی خصوصیات کی وجہ سے ہندوستان کے شہروں میں ممتاز ہے، اور ملک کا پانچواں سب سے بڑا شہر ہے۔ محمد قلی نے اپنے دور حکومت میں صرف دکنی اردو ہی کو ترقی نہیں دی بلکہ فارسی زبان و ادب کی بھی سرپرستی کی اور اسکا دربار ایرانی ادیبوں اور شاعروں کا آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ یوں تو میر مومن استرابادی نے فارسی ادب میں بہت امتیاز پیدا کیا، مگر انکے علاوہ میرزا محمد امین شہرستانی، ملا میرک سبزواری، اور دوسرے ایسے ہی ادیب تھے جنہوں نے حیدرآباد کو ایک عظیم ادبی مرکز کے اعتبار سے گویا دوسرا شیراز بنا دیا۔

محمد قلی قطب شاہ کے باپ ابراہیم نے اپنی عمر عزیز کے سات سال وجیا نگر کے تلگو ماحول میں گزارے تھے، اور اس بادشاہ کا تلگو ادبیات میں جو رتبہ ہے وہ شاید کسی دوسرے مسلمان بادشاہ کا نہیں۔ مگر تلگو ادبیات کے بہت سے مورخ یہ بھول جاتے ہیں کہ اسکے فرزند محمد قلی نے بھی تلگو ادب کی اپنی بساط برابر سرپرستی کی۔ محمد قلی کی پرورش جس ماحول میں ہوئی تھی وہ اس سرپرستی کے عین متقاضی تھی۔ وہ غالباً تلگو اپنی مادری زبان کی طرح بولتا تھا، اور گو اسکی کوئی تلگو تحریر ہم تک نہیں پہنچی تاہم جس بے تکلفی سے اس نے تلگو لفظ اپنی دکنی اردو نظموں میں

۱۔ اسکے لئے چھوٹے شروانی، تلگو زبان کی سرپرستی ابراہیم قطب شاہ کے عہد میں۔ رسالہ علامہ ابراہیم،
حیدرآباد اردو، ۱۹۰۹ع

استعمال کیے ہیں اس سے اس زبان پر اس کا عبور ظاہر ہوتا ہے۔ اس عبور کی وجہ سے بعض اصحاب نے اس گمان کا اظہار کیا ہے کہ سلطان اردو کی طرح تلگو کا بھی صاحب دیوان ہوگا۔ مگر اس وقت تک اسکی ایک کویتا بھی دستیاب نہیں ہوئی اور نہ آئندہ اسکی امید ہے۔ ہمیں اس عہد کی تاریخ کے مطالعے سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ محمد قلی قطب شاہ نے ملکی انتظام اور فوجی تنظیم دونوں میں اپنے ہندو عہدے داروں کو ممتاز مقام دینے سے کبھی گریز نہیں کیا۔ اس کی تخت نشینی کا باعث غالباً ایک ہندو سردار رائے راؤ تھا جو تلنگانے میں اپنے زمانے کا سب سے ذی اقتدار امیر تھا۔ جس طرح محمد قلی کی عمارتوں اور ادبیات میں ہندو مسلم کلچر کا امتزاج نظر آتا ہے اس طرح اگر ہم اس عہد کے سرداروں اور سپہ سالاروں کی فہرست پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ ہندو اور مسلمان، ملکی معاملوں میں برابر کے شریک ہیں، اور جہاں ایک طرف میر مومن، مصطفیٰ خاں استرابادی، علی خاں لر اور امین الملک دکھائی دیتے ہیں، وہاں دوسری جانب ساباجی، دھرم راؤ، رائے راؤ، اسوا راؤ اور بھالے راؤ بھی نظر آتے ہیں۔ ان ہندو سرداروں اور سپہ سالاروں میں سے بیشتر وہ تھے جنکی مادری زبان تلگو تھی اور یہ قدرتی بات تھی کہ دربار میں جس طرح فارسی اور دکھنی اور اردو کی سرپرستی ہو اس طرح اسکی طرف سے تلگو کی بھی سرپرستی کی جائے۔ اسی اصول کے تحت سلطان نے پٹا میٹا سومایاجی کوی (Pattametta Somayaji Kavi) کو مملکت تلنگ کا ملک الشمر نامزد کیا اور گنیش پنڈتولو (Ganesh Panditulu) کو قطب شاہی سمستھان پنڈتولو (Kutubshahi Somasthan Panditulu) یا قطب شاہی سلطنت کا صدر پنڈت مقرر کیا۔ تلگو ادبیات کے ایک دوسرے سرپرست کامی ریڈی (Kami Reddi) کو بادشاہ کی طرف سے ہالکی، چتر اور مورچل کے اعزاز عطا ہوئے اور اسے زر و جواہر سے مالا مال کیا گیا۔ کامی ریڈی کا خاندان تلگو ادب کی سرپرستی کرتا تھا۔ اسکے ایک فرد ملا ریڈی (Malla Reddi) نے دو کتابیں «شیوادھر موترمو» (Sivadhramutramu) اور «پدما پرانمو» (Padmapranamu) چھوڑی ہیں جن کا رتبہ تلگو ادب میں ممتاز ہے۔ سلطان محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں صرف زمیندار طبقے ہی کو ادبیات میں شغف نہ تھا بلکہ بیچ والا طبقہ بھی تصنیف و تالیف میں دلچسپی لیتا تھا۔ اس عہد کی

۱۔ شچکراوڑتولوچریتامولو (Shatchakravartulu Charitramulu) سکندران، ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۱۰

۲۔ لکھنؤ دینیم، اندھرا سامچہ چرتر سنگرمولو (Andhra Sahitya Sangramulu) صفحہ ۱۸۰

ایک دھارمک کہانی ہم تک پہنچی ہے جس کا مصنف سارنگو تمیا مائیلڈو (Sarangu Timayya Matandu) تھا جسے عوام الناس تما منتری بھی کہتے تھے۔ تما گولکنڈا شہر کا گرنم یا پٹواری تھا اور اس کا اپنا دعویٰ تھا کہ میں بھاسکر کی اولاد سے ہوں اور کسی زمانے میں میرا باپ بڑی شہرت کا مالک تھا^۱۔ وہ کہتا ہے کہ سلطان کا نام اپنی داد و دھش، دربار کی زینت اور ادبی سرپرستی کی وجہ سے دور دور مشہور ہے اور نہ صرف گولکنڈے کے شہری بلکہ آس پاس کے رہنے والے بھی جو اس کے پاسے تخت میں آتے جاتے اور اس کی صفتوں کی وجہ سے ہمیشہ خانوادۂ شاہی کو دعائیں دیتے ہیں۔ تما روپیہ والا آدمی نہ تھا پور بھی اسکی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آرام و آسائش سے اپنی زندگی بسر کرتا تھا۔

تما منتری کی کتاب دھارمک نوعیت کی ہے، اور رشی وپرا ناراین کا جیون چرتر ہے۔ اس نے اس کا نام »وائی جیتی ولاسمو« (Vaijayanti Vilasamu) رکھا^۲ ہے۔ مصنف کہتا ہے کہ اسے ایک دن یوں محسوس ہوا کہ کوئی بزرگ اس کے پاس ایک چمکدار بیش قیمت تاج اپنے سر پر رکھے ہوئے آئے ہیں۔ یہ بزرگ اصل میں شری رام چندر جی تھے انہوں نے وپرا ناراین کو حکم دیا جو کہتا ہوں اسے لکھے جاؤ۔ انہوں نے فرمایا: »کاویری ندی کے کنارے ایک شہر ہے جسے سری رنگ پٹم (سرنکا پٹن) کہتے ہیں۔ وہاں ایک وشنوا برہمچاری رھتے تھے جن کا نام وپرا ناراین تھا۔ ان کے گھر کے پچھواڑے ایک پھول باغ تھا اور اس باغ سے جو پھول دستیاب ہوتے تھے انہیں وہ اپنے چیلوں میں تقسیم کر دیتے تھے اور انہیں ان سے جو بھی ملتا تھا اس سے ان کی گذر بسر ہوتی تھی۔ شہر میں دو بیسوائیں رھتی تھیں، ایک کا نام مدھروانی اور دوسری کا دیوا دیوی تھا۔ یہ دونوں بہنیں تھیں۔ چھوٹی بین دیوا دیوی کے جی میں آیا کہ کسی طرح برہمچاری جی کا دل لبھائے۔ اس کے لیے اس نے ہزار جتن کیے پر وہ وپرا ناراین کو اپنی طرف مائل نہ کر سکی۔ مگر اسے اپنی سندرتا اور اپنے گھنوں پر اتنا بھروسہ تھا کہ وہ مایوس نہیں ہوئی، اور اس نے اپنی بڑی بہن کے سامنے یہ قسم کھائی کہ اگر وہ وپرا ناراین کو سیدھے رستے سے نہ ہٹا سکی تو وہ اپنا پیشہ چھوڑ دیگی۔ اس نے سنیامن کا بیس بدلا اور وپرا ناراین کے پاس جا کر کہنے لگی کہ میں نے اپنے گندے

۱۔ شکرابھارتو چرترموو تیلد منہ

۲۔ سارنگو تمیا مائیلڈو کی کتاب ووائی جیتی ولاسمو جس کا دوسرا نام »وپرا ناراین چرترمو« (Vipranarayana Charitramu) ہے ۱۹۶۱ء میں راجستری میں طبع ہوئی ہے۔

پیسے سے توبہ کر لی ہے، اب میں آپ کے پاس داس کی حیثیت سے رہنا چاہتی ہوں اور آپ کی سیوا کرنا چاہتی ہوں۔ وہ اس کے پاس رہنے لگی، مگر جوں جوں زمانہ گزرتا گیا ویسے ہی وہ اس سے رنگ میں رنگی جانے لگی اور ایک وقت آیا کہ وہ اپنی تپسیا اور ریاضت میں اپنے گرو سے بھی آگے بڑھ گئی۔ اس کا برہمچاری وپرا نراین پر بہت اثر پڑا اور وہ اس پر آمادہ ہو گیا کہ خود دیوا دیوی کے مکان پر جائے اور اس کا جیلا بن کر رہے۔ دیوا دیوی اپنی شرط جیت گئی تھی۔ اس نے اپنی بہن مدھروانی سے کہا: باجی دیکھو میں آخر کار اس پہنچے ہوئے برہمچاری کو اپنے گھر کھینچ لاتی ہوں۔ مگر دیوا دیوی اب وہ بیسوا دیوا دیوی نہیں رہی تھی۔ وہ تو اب ایک سنیا سن تھی۔ اس نے یہ شرط تو جیت لی تھی کہ میں کسی نہ کسی طرح وپرا نراین کو اپنے گھر لے آؤں گی، مگر برہمچاری کسی نفسانی خواہش کو پورا کرنے کے لیے اس کے گھر نہیں آیا تھا بلکہ اس کا یہ جھکاؤ دیوا دیوی کے روحانی طو کی وجہ سے تھا۔ جب دیوا دیوی کی نائکہ ماں نے اس سے کہا کہ اب تو اپنا پیشہ سنبھال تو اس نے صاف انکار کر دیا۔ نائکہ آگ بگولہ ہو گئی۔ اس نے اپنی بیٹی کو تو ایک کولہری میں بند کر دیا اور وپرا نراین کو گھر سے نکال دیا۔ برہمچاری اپنی کٹی پر پہنچا اور رات دن تپسیا کرنے لگا۔ ایک دن خود برہما نمودار ہوئے اور انہوں نے برہمچاری کو بیش بہا زیورات اور جواہرات دئے۔ وپرا نراین کو معلوم تھا کہ بیسوائیں روپیے کی لوہی ہوتی ہیں، چنانچہ وہ ان زیورات کو نائکہ کے گھر لے گئے اور انہیں اس کے سامنے اس امید پر پیش کیا کہ وہ پھر اس سے راضی ہو جائیگی۔ مگر وہاں تو ماجرا دوسرا ہی نکلا۔ نائکہ نے کہا کہ یہ تو خود میرے زیورات ہیں اور تو انہیں چرا کر لے گیا ہے۔ برہمچاری پر مقدمہ قائم ہوا اور قریب تھا کہ اسے موت کی سزا دی جائے کہ خود برہما جلاد کے سامنے نمودار ہوئے اور کہا کہ وپرا نراین کو چھوڑ دو اس لیے کہ وہ بالکل بے قصور ہیں۔

یہ ہے وہ کہانی جو گولکنڈے کے کرنم نے ہمارے لیے چھوڑی ہے۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ محمد قلی قطب شاہ کے عہد کا تلگو ادب ان اونچائیوں تک نہیں پہنچتا جہاں تک اسکے باپ ابراہیم کے زمانے میں پہنچا تھا تاہم اس میں بھی شک نہیں کہ محمد قلی قطب شاہ نے بھی تلگو ادب کی سرپرستی کو جاری رکھا اور یہ اس ماحول کا نتیجہ تھا جو اسکے باپ ابراہیم قطب شاہ نے اپنے ذہن عہد میں پیدا کیا تھا۔

ٹیکور کا ایک خط

ٹیکور نے یہ خط حیدر آباد کے ایک ادیب ڈاکٹر محمد عباس دلی خان ملمہ کے جواب میں لکھا تھا، ڈاکٹر صاحب اقبال کے عقیدت مندوں میں تھے۔

عظیم ادب اور عظیم شاعری کے بارے میں مختصراً جو اشارے گرودیو نے کئے ہیں اور اپنے ایک معاصر شاعر کے بلند ادبی مرتبے کا ذکر جس انداز سے کیا ہے، اس کے پیش نظر یہ مکتوب ایک یادگار حیثیت رکھتا ہے۔

اس خط کی اصل انگریزی میں تھی اور اس کا اردو ترجمہ رسالہ »نیرنگ خیال« لاہور، سالنامہ ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا تھا۔ جناب اکبر علی خاں، رسرچ اسکالر، مسلم یونیورسٹی کی توجہ سے یہ خط حاصل ہوا اور ان کے شکر کے ساتھ یہاں شائع کیا جا رہا ہے، امید ہے کہ یہ تحریر دلچسپی، عقیدت اور محبت اور وسعت قلب و نظر کے گونا گوں جذبات کے ساتھ پڑھی جائے گی۔ (ادارہ)۔

وشوا بہارنی شاتنی نکیتن، بنگال

۷ فروری سنہ ۱۹۳۳ء

عجیبی مسٹر خان:

آپ کے خط اور نظم نے میرے دل پر خاص اثر کیا۔ مجھے یہ سُن کر بڑی مسرت ہوئی کہ آپ میری اور اپنے شاعر اعظم سر محمد اقبال کی نظموں کے درمیان ایک خاص اندرونی تعلق پاتے ہیں۔ چونکہ میں اُس زبان سے نابلد ہوں جس میں وہ اپنا کلام فرماتے ہیں اس لئے میرے لیے یہ ناممکن ہے کہ میں اُن کی ایچ کی گہرائی یا اُن کی قدر قیمت کا صحیح اندازہ لگاسکوں۔ لیکن اُن کی عالم گیر شہرت سے مجھے یقین ہوتا ہے کہ اُن میں جاودانی علم و ادب کی عظمت ہے۔

بارہا اس چیز نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے کہ نقادوں کی ایک جماعت میری اور سر محمد اقبال کی ادبی کوششوں کو ایک دوسرے کے مقابل رکھ کر غلط فہمیاں پھیلانے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ رویہ اس ادب کے متعلق بالکل غلط ہے جو انسانی دل و دماغ کے عالمگیر پہلو سے بحث کرتا ہے اور اس طرح تمام ملکوں اور زبانوں کے شعرا اور اہل فن کو ایک برادری میں منسلک کرنے کا سامان پیدا کرتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ سر محمد اقبال اور میں ادب میں صداقت اور حسن کی خاطر کام کرنے والے دو دوست ہیں اور اس جگہ ایک ہو جاتے ہیں جہاں انسانی دماغ اپنا بہترین ہدیہ « جاودانی انسان » کے حضور میں پیش کرتا ہے۔

خیر اندیش

رابندر ناتھ ٹیگور

شعلہ آواز

(تبصرہ)

از

ڈاکٹر نبی ہادی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

» شعلہ آواز « لکھنؤ کے کہنے مشق استاد حضرت سراج لکھنوی کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔ کتاب میں ۱۹۱۸ء سے لیکر ۱۹۶۰ء تک کا کلام شامل ہے۔ انکو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، پہلے میں ۱۹۱۸ء سے ۱۹۲۰ء تک ۲۶ غزلیں، دوسرے میں ۱۹۴۱ء سے ۱۹۵۰ء تک ۷۰ غزلیں اور تیسرے میں ۱۹۵۱ء سے ۱۹۶۰ء تک ۶۴ غزلیں شامل ہیں۔ غزلیات کی کل تعداد ایک سو ساٹھ ہے، مجموعی طور پر تقریباً ڈیڑھ ہزار اشعار ہونگے۔ پورے بائیس برس کی کمائی کو ماہ و سال پر تقسیم کیا جائے تو کم و بیش ہر سال سات غزل اور مہینہ بھر میں چھ شعر کا اوسط ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کلام کے انتخاب میں سراج صاحب نے غیر معمولی احتیاط، دور اندیشی اور دقیق النظری سے کام لیا ہے، ورنہ پرانی روایت تو یہ تھی کہ اگر کسی مشہور شاعر نے کم از کم دس ہزار شعر کا دیوان نہ چھوڑا تو گویا ہرگز اہل اعتبار میں شمار ہونے کا مستحق نہ ہوگا۔ یقیناً اس مختصر مجموعے کو سراج لکھنوی کا انتخاب درانتخاب اور تلخیص درتلخیص سمجھنا چاہئے۔ قطع و برید اور جرح و تعدیل کا ایسا پیرحمانہ عمل فنکار کی فرزاندگی کی دلیل سمجھا جاتا ہے۔ کاش ہر اہل قلم کو یہ توفیق حاصل ہو جائے۔

کتاب کے شروع میں سید صدیق حسن صاحب کا لکھا ہوا آٹھ نو صفحے کا پیش لفظ ہے۔ موصوف اس کتاب کے انتساب میں جناب ملا لکھنوی کے ساتھ آدھے کے شریک ہیں اور سراج صاحب کی ذات اور ان کے کلام دونوں چیزوں کے قائل اور اور حامی نظر آتے ہیں۔ صدیق صاحب نے کئی باتیں بڑی کار آمد بتائی ہیں مثلاً سراج کے کلام میں لفظوں، ترکیبوں اور بندشوں کی ندرت، خیالات اور تخیل کی جدت طرازی اور فنون اور جذبات نگاری کے جو رنگین مرقع نظر آتے ان کی وضاحت کی ہے اور نہایت برجستہ اشعار نقل کرتے چلے گئے ہیں۔ آگے صفحے سے خود سراج صاحب کے قلم کا لکھا ہوا تصنیفی مقدمہ » کہہ اپنے قلم سے « شروع ہوتا ہے جو گیارہ بارہ صفحے

میں پہلا ہوا ہے۔ اس میں انہوں نے بہت سے سنجیدہ مسائل سے بحث کی ہے مثلاً یہ کہ زبان کے بارے میں دلی اور لکھنؤ اسکول کی تفریق محض مصنوعی اور بے معنی ہے، اردو میں ایک ہمہ گیر آفاقیت اور یکسانیت پیدا ہو چکی ہے، شاعر کی ذات سے کون سی ذمہ داریاں وابستہ ہیں اور شاعر کا منصب کیا ہونا چاہیے۔ کچھ اشارے ترقی پسند شاعری کے بارے میں کیے ہیں اور بڑے متین لہجے میں یہ رائے پیش کی ہے کہ ماضی کی خاطر حال سے بیگانہ رہنا اور حال کی پرستش میں ماضی کو بھول جانا دونوں باتیں بیجا اور غیر مناسب ہیں۔ مقدمے کے سب سے زیادہ مفید اور قابل توجہ نکات وہ ہیں جن میں سراج صاحب نے اپنا مسلک شاعری بیان کیا ہے۔ انہوں نے بہت سے شاعروں سے استفادہ و اکتساب کا اعتراف کیا ہے۔ اور ماحصل بیان فی الجملہ یہ ہے :

”میں مصر ہوں کہ مجھے اس وہم میں مبتلا رہنے دیا جائے کہ میں نے اپنا جادہ الگ بنایا ہے۔ اور میرے موجودہ مذاق شعر کے ہلکے پھلکے نقوش میرے پچھلے کلام میں بھی ملیں گے۔۔۔ تقریباً پچاس سال کی مسلسل مشق کے بعد یہ کہنے کی اجازت چاہتا ہوں کہ میری غزلوں پر علی الخصوص ۱۹۲۵ء کے بعد میری فکر کی مہریں لگی ہوئی دکھائی دیں گی۔ میری طبعی پسند تخیل اور انداز بیان کے چھاپے اپنے انفرادی رنگ میں ممکن ہے نظر آئیں اور تکمیل شعر کی مرصع کاری کے دلکش نمونے شاید مل جائیں“

اب یہ نقادوں کا کام ہے کہ سراج صاحب کے کلام کی روشنی میں ان کے دعوؤں کی تصدیق یا تردید شروع کریں۔ فی الحال اس سے قطع نظر کہ ان دعوؤں میں صداقت کتنی نمایاں ہے اور تملی کا پہلو کہاں مخفی ہے، سراج صاحب نے بہت ہی اچھا کیا کہ اپنے شاعرانہ مسلک کے بارے میں ایک واضح اعلان فرما دیا۔ ہر ذمے دار شاعر کو ایسا ہی کرنا چاہیے۔ گذشتہ چوتھائی صدی سے اردو ادب میں تنقید کا جو گہنا جنگل کھڑا ہو گیا ہے اس میں اچھے اچھوں کے دارو گیر ہو چکی ہے اور آگے ہونے کے خطرات ہیں، لہذا بہت ضروری ہو گیا ہے کہ ہر سنجیدہ شاعر اپنی گذرگاہوں کے خطوط خود متین کر کے دوسروں کو ان سے آگاہ اور خبردار کر دیا کرے۔ اس اقدام سے تنقید کے راستوں میں صفائی اور ہمواری پیدا ہوگی۔

حد ادب کے ساتھ ایک ہلت عرض کرنے کی یہ ہے کہ غزل کی شاعری غنائی شاعری ہے۔ غنائیت پیدا کرنے میں بحر اور ردیف دونوں بڑا کام کرتی ہیں۔ بالخصوص

چار ردیفیں (الف، میم، نون، ی) ہر پور قافیہ کی حامل سمجھی جاتی ہیں۔ اساتذہ اس راز کو بھانکتے تھے اور ان چار ردیفوں میں غزل گوئی کا زور صرف کرتے تھے۔ سراج صاحب نے متنوع بحروں کا تجربہ خاصی گامیابی سے کیا ہے۔ مگر ردیف کی اہمیت کا پورا لحاظ نہیں رکھ سکے۔ معلوم ہوتا »ی« کی ردیف شاعر کی دلپسند ردیف ہے اور اس پر انہیں پورا عبور حاصل ہے۔ پورے مجموعے میں اٹھاسی یعنی پچپن فیصدی غزلیں »ی« کی ردیف پر مشتمل ہیں۔ جہاں دوسری ردیفوں کے استعمال کا حوصلہ برتا ہے وہاں گوہر ریزی اور گل کاری کے نمونے نظر آتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی ہر غزل میں چند شعر ایسے مل جائیں گے جن کو موجودہ اردو ادب کے شہکاروں کے ساتھ ملا کر رکھنے میں کسی کو شاید ہی اعتراض ہو۔ مثنیٰ نمونہ :

پھول برسے میری توبہ پر ستم ڈھایا گیا سایہ گل میں بھوے ساغر بکف لایا گیا
کی گئی نشتر زنی نبضِ محبت دیکھ کر جو ٹوٹا جاتا تھا اس کو تڑپایا گیا
دامن توبہ پہ بھی دو چار چھٹیں آگئیں جام خود چھلکا خدا جانے کہ چھلکایا گیا

فریب منزل مقصد مکتی بادگار ہوں میں جو دور ہے ترے دامن سے وہ غبار ہوں میں
لے ہوں صبر کے دامن میں شبنمی موتی بھرے چمن سے نکالی ہوئی بہار ہوں میں
وہ گل ہوں وقت کی چٹکی جسے مسل بھی چکی خیال بھی نہیں کس کے گلے کا ہار ہوں میں

آپ کے پاؤں کے نیچے دل ہے اک ذرا آپ کو زحمت ہوگی

کچھ اور مانگنا مرے مشرب میں کفر ہے لا اپنا ہاتھ دے مرے دست سوال میں

یہ کیا کر دیا انقلابِ محبت ذرا آئینہ لا یہ کیا ہوگئے ہم

مرا دل بھی شمع خاموش ہے اسے نجش تابشِ زندگی
گبھی اپنی خلوتِ ناز میں یہ دیا جلا کے بھی دیکھ لے

بہارِ دلخوشی کش مئے سبکدوشی یہ رواداری
کبھی تیری زبان پر بھی سوالِ خاص و عام آیا

پہلے لالہ و گل ہو گئے پامال خزاں ہم ہیں
جو نذر برق خانہ ساز ہے وہ آشیان ہم ہیں

کتے گھر روشنی سے ہیں محروم جلوۂ آفتاب کیا جانے
اب اپنی محفلوں سے بھی اُتی ہے بوئے غیر جائیں تو کیا کریں جو نہ جائیں تو کیا کریں

ہر سانس پہ اب تنقیدیں ہیں ہر لمحے پر پابندی ہے
اب صبح ہماری صبح کہاں، اب شام ہماری شام کہاں
محسوس یہ ہوتا ہے جیسے ہر سانس پر رائے بس میں ہے
جو غیر کے ہاتھوں رہن ہوئی اس قسمت میں آرام کہاں

ہم نفس یتیمی جوش بھٹ کیا کہوں راز دل ظلم کو بے پوچھے بتا دینا پڑا
جائے کیا کھدیا حسرت بھری نظروں نے سراج
آج اُن آنکھوں میں اشک آگے ہم سے پہلے

اب تو ہر سانس میں ہے تیرے قدم کی آہٹ
دل کی جنبش تری رفتار ہوئی جاتی ہے
ہر نعلی ہے ترے سامنے شرمندہ سی
چاندنی سایۂ دیوار دوئی جاتی ہے

ستارے کتے ڈوبے چاند سورج کم ہوئے کتے
زہیں کی گود میں ہیں دفن کتے آساں ساقی

» شعلۂ آواز « اردو ادب کے شعری ادب میں ایک قابل قدر اضافہ ہے، اور امید ہے کہ اہل ذوق حضرات اس کی صحیح قدردانی کریں گے۔ کتاب نظامی پریس لکھنؤ میں چھپی ہے، ضخامت ۱۶۰ صفحات ہے اور مصنف سے کثیرہ ابو تراب خاں، لکھنؤ کے پتے پر تین روپے میں حاصل کی جاسکتی ہے۔

Muslim University Publications

BROWNING'S POETICS	by G. P. Goss, M.A., Ph.D.	Rs. 3-00
YISIMISM IN SWINBURNE'S EARLY POETRY	by G. Sneyd, M.A., Ph.D.	Rs. 2-00
EARLY VICTORIAN POETRY OF SOCIAL FERMENT	by A. Bone, D. Phil (Oxon)	Rs. 5-00
LONGER'S IMAGERY	by Masudul Hasan, M.A. (Alig.)	Rs. 4-00
SMALL-SCALE AND COTTAGE INDUSTRIES AS A MEANS OF PROVIDING BETTER OPPORTUNITIES FOR LABOUR IN INDIA	by Q. H. Farooque	Rs. 5-00
MONEY AND NEGOTIATIONS IN THE WORLD ECONOMIC CONFERENCE 1933	by Abdul Hameed	Rs. 6-00
THE LIFE AND TIMES OF SHAHJAHAN FARUDDIN GANJ-I-SHAKAR	by K. A. Nizami	Rs. 12-00
WAGHAT-I-ALANGIRI OF AQIL KHAN RAZI PERSIAN TEXT WITH ENGLISH TRANSLATION	Mushtaq Zafar Hasan	Rs. 6-00
THE SECRET HISTORY OF THE MONGOL DYNASTY	by Ket Kwei Sun, M.A., Ph.D. (Alig.)	Rs. 12-00
WATERS OF SOUTH AFRICA	by Michel A. Zaiden	Rs. 5-00 or 7s.
POST-REVOLUTION PERSIAN VERSE	by Dr. Munibur Rahman	Rs. 5-00 or 7s.
PARTISAN AND POLITICS AT THE MUGHAL COURT	by Dr. Satish Chandra	Rs. 20-00
SHAKH-UL-AJALIS OF HAMID QALANDER (PERSIAN TEXT WITH ENGLISH INTRODUCTION)	by K. A. Nizami	Rs. 10-00
MUSLIM INDIA QUARTERLY		

Volumes available

Vol. I	No. 1
Vol. I	No. 2
Vol. II	No. 1 & 2
Vol. III	No. 1 & 2
Vol. III	No. 3 & 4

شرف الحسن بلکرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دفتر پرو وائس چانسلر علی گڑھ سے شائع کیا۔

